

۱۵۶۲۲	دانشنامه
الف ۸	فقه
ع ۱۹	مناجاة

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

بِمَنْه وَكَذَلِكَ يَخْرُجُ عَنْكُمْ شَيْءٌ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ حَسْبُكُمْ
 دَقِيقَةُ صَرْحِ نَزَائِلِ أَنْزَارِ قَمَرِ دُخَانِ بَدَائِعِ نَكَادِ وَكَانَ كَوْهَرِ نَشَائِدِ



بِأَمْرٍ وَأَشَارَةٍ وَاجِبِ السَّمَاعَةِ مَرِيدِ صَاحِبِ عَلَيْهِ الرِّحْمَةِ الْمَشْرِفِ
 بِلِقَاءِ حَجِّ الْكَبِيرِ حَاجِي مُحَمَّدٍ أَمِيرِ غُفْرَانِ اللَّهِ الْقُدِيرِ

مَطْبَعَةُ إِسْلَامِيَّةٍ عَرَبِيَّةٍ
 دَرْمَنُ تَضَوُّفِ بَاهِتِ بَرَالِدِ



يا اسقى علم منام القلوب وقيام لا تسنة عن الذكور والاذكار
مصلحتي في النوم
سبى
مصنف
اللفظ والنشر مرات
الذوال
الجمعة بمكة الثقل
البحر زكوة نسبه
الزلال

ويأطفئ على الرخوة في سلوك الاسلوب المأمور بالاحاديث والآثار
اروان
منهني وحسن
صفت
اللفظ والنشر مرات
الذوال

ويا حسرتي على ان لا احث باهداء هدية الصلح اقرع على الله سوالا اقبله
فضاحت
يوست

يا صواب : وياسوتا على خلو القصر عن اللباب : واغترأ اد باب الحجاب
متفد

بلام السراب : وهما انه قال الله تبارك وتعالى انما يخشى الله من عباده
تنبيه
واحواليه

العلماء فاقول مبسلا لبسم الله لا يضر مع اسمه شيء وهو البلى

العظيم الذي ليس مثله في العالمين : ومحمد لا الحمد لله الذي ازاح
عليه ينطق

ببار بلبال العلوم بتفحص صفحات علم الصناعة تحدا الشاكرين :
وجه اليم : فهو نوع النعم : عقلمة على الشاكرين لانهم

ومصلية الصلوة واكمل الحيات على اكدم الموجودات من النفوس

القادسات واعلم الهداة : الذي هو كالشكل الاول بين في نتيجة الفضا
نكاه : ماقت

النبوية : وكالمطلب المدلل راسخ بنيل الفواصل القدسية : ومسلمات

السلام على خير الانام الناطق عليه الكتاب المجيد : لله المتوحد
عط

بالتوحيد الذي تصديق رسالة الغراء غنى عن التنبهات ^{جمع دعاء ١٢} واذعان
 دعاوية البيضاء لا حجة بلا معونة المعجزة ^{لأنه عفا ٢٠} سيد الانبياء والمرسلين
 شفيع المذنبين ورحمة للعالمين محمد المبعوث بالروح الامين وعلى آله
 الانجيين وازواجه امهات المؤمنين وسائر الفرق من الانصار والمهاجرين
 سلام عليهم ^{جمع فتح ستار ١٠} هم نجوم سواطع ^{جمع شمس ١٣} سلام عليهم ^{جمع طالع ١٣} هم شمس طالع ^{جمع غيب ١٢} سلام عليهم ^{جمع زواجل ١١} هم زواجل
 انعلموا الزهد والتقى ^{جمع غيب ١٢} اولئك في ناري الرشاد سماء ^{جمع زواجل ١١} سلام على اصحاب
 طراجهديهم ^{جمع غيب ١٢} نتايب هدى المصطفى ونظاوح ^{جمع غيب ١٢} سلام عليهم هم نجوم رز واخلر
 سلام عليهم هم ليون ^{جمع الشجرة ١٢} اشتاجهم ^{جمع لست نالفا رسته ١٢} سلام عليهم هم دعاءات الى الهدى ^{جمع زواجل ١١}
 سلام عليهم دهات الامم ^{جمع لست نالفا رسته ١٢} اولئك ذوالمن والوعد والوفى ^{جمع زواجل ١١} اولئك في
 الجذ كالبرق لوامع ^{جمع لست نالفا رسته ١٢} سلام عليهم حين نجوا بنظمهم ^{جمع زواجل ١١} والسنهم مثل السيوف
 قواطع ^{جمع زواجل ١١} سرعاهم الله العرش يوم الجزاء لقد ^{جمع زواجل ١١} دعوا جانب الحق الصريح
 ومارعوا ^{جمع زواجل ١١} اما طواعن الدين المتين مفاصد ^{جمع زواجل ١١} ومن دونهم امر الشريعة
 صنايع ^{جمع زواجل ١١} فاشهد يا رحمن انك واحد ^{جمع زواجل ١١} واشهد ان الدين لا شك واقع ^{جمع زواجل ١١}
 واشهد بالتسليم ان محمدا ^{جمع زواجل ١١} رسولك حقا وهو هادي وشافع ^{جمع زواجل ١١} واشهد
 ان آله وصحابه على احق التصديق كالبرق لوامع ^{جمع زواجل ١١} **وبعد** فيقول ذلك
 لعبد المذهب الدليل ^{جمع زواجل ١١} المتوسل الى المولى الجليل ^{جمع زواجل ١١} بالنبى المختارة ^{جمع زواجل ١١} وافضل
 لرسول الابرار ^{جمع زواجل ١١} المفتقر الى حضرة الغنية القدسية ^{جمع زواجل ١١} في المطالب والمقاصد
 لدينية والدنياوية ^{جمع زواجل ١١} مزل بن فدا محمد اليوسف زوي جدا والميرزوي
 ولدا والصريحوي مسكنا والسيد العلم من الافاغنة ^{جمع زواجل ١١} محمد اغفر الله تعالى

جمع بالضم وان شئت
 رشتك وآب از داي
 جمع شمس ١٣
 وبالفتح وكس الميم
 رشتك وآب از داي
 جمع زواجل ١١
 فود نارس
 جمع شمس ١٣
 فود نارس

بالشديد سنه كردن
 رشتك
 بقوله في اول الخطبة فاقول
 بمسلا
 الحمد لله الذي
 والكرم ولا يكون الا بالافاضة

غفرانا غفيرا للإسلام ^ع وبَارَكَ اللهُ بَرَكَاتًا كَثِيرًا عَلَى اخلافه ان صُنَا
 الميزان ^ع لما كَانَ اَدَقَّ الْعِلْمِ فِي الْمَعْنَى وَالْعَوَان ^ع اجلاها برهاناً واعلاها
 شأناً حتى قال بعضهم هو اعز العلوم ورئيسها واشرف الفنون ونفيسها بل
 حكم النحل من العلماء والنخارير من العظماء للمنزلة له عند الله بقرضية
 معرفته علينا وكانت الرسالة المسماة بسم العلوم على حسب ما سئل
 صاحبها في خطبتها ^ع عن القادر القيوم اللهم اجعل بين المتون كالشمس بين
 النجوم وكذا شرحها الذي صنعه الفاضل المحقق والنحرير المدقق مقام اذكاء
 الهند الثاقب ^ع المشار اليه في المشارق والمغارب ^ع مسلم من الاعاظم
 والاعالى ^ع أحمد مبارك الأدهى الفاروقى منفرد ^ع في حل مشكلاتها ومتوجهاً
 كشف معضلاتها لكن لما كانت عباداتها ودلالاتها ودلالاتها واثاراتها وخفاياها
 وموازنات مشكلاتها على الفضلاء المحققين ^ع ومختفية على العلماء المدققين ^ع
 بعضها مستحجة بنعمق ذهن الذين مأخوذة من لافق المبين نعم قد سلك
 كل من ذنك صاحبين العالم الياهمى صاحب المتن المتن والفاضل الوديعي
 صاحب الشرح المبين منها جاد يعا في متنه الدقيق ^ع ومنوالاً بليغاً في شرحه
 العميق فسئلني بعض المخلصين والتمس عنى بعض الماهرين ان اعلق عليه
 وعلى منهجانه الانيقة بتعليقات توضيحية مراراً واثاراتها الدقيقة مع التنبيه
 على رموز الرسالة المنيقة وخفق ما فيه من كنوزه ونبيين ماله وعليه من
 مخوزه بحيث لا يبق حفاً لطالب الحق في ذلك المقام ^ع والله تعالى ذو الفضل
 الأكرام الا انى كنت اقدم رجلاً واخر رجلاً اخرى لا تى كنت في زمان اندل
 فيه مدرسم الاسلام ^ع وانظمس فيه فضائل الأكرام ^ع واهل الفضيلة اهون

قوله نعم قد سلكناه وقد
 فهم على ان بنوهم انما
 كان عبارة الى رسالة وود
 لانها واثاراتها الشاه
 لتلك الرسالة وود موزانة

عتقته ومشكلة فضله
 الرسالة والشرح قد
 سلكا مسلماً غريباً

٢

مثله مثله ما جاب
 مثله مثله ما جاب

مسألة

من كل الانام لا على من له ولاية فقط من الحكام بل على سائر الفرق من الخواص
والعوام من شرز من اهل الاسلام ولم يتميز بين اهل الاستحقاق وغيرهم
في جميع الافاق سيما في ديارنا هذا فانه لم يبق فرق بين الفاضل والجاهل
والعاقل والعاقل بل المنافق الفاسق اعز عند سكانها من العالم الموافق و
المسلمين المتلبسين بلباس الاسلام قد اعرضوا عن الشرائع والاحكام
وتركوا الالتفات اليها والتوجهات اليها بحيث يكون قول الكافر الطالح الغوى ^{عليه}
عندهم من قول العالم الصالح الركي وصار اهل الذمة والغلات من المخالفين
محظوظا مرفوعا واهل السنة والعلم قد صار محظوظا منكوسا ولو اتفق من
الناس يطاوع المشروع ^{في} فهو مما لا يضمن ولا يغني من جوع ^{في} الغيات الغياث
من هذه الاوان ^{لان} انه لو لم يكن ضياء شمس الزمان قطب الشريعة الشريفة
النبوية ^{في} مدار الملة البيضاء المحفظة ^{في} الطاهر الذيل عن النسل الهوى ^{في} القاذف
القلب عن لذة الدنيا ^{في} راسخ القدم في شريعة المصطف ^{في} صار فاعلان الى
طريقة المرتضى ^{في} مقبول حضرت رب العزة المشار اليه بصاحب السيرة
عليه الرحمة لصار ايام الانام بظلمة الضلالة ليل ^{في} اني وان كنت
متفرقا بين المعاصرين لكن الاشتغال بالابد منه يمنح القضاء لما موهم
ولا مصناء على مسئولهم فتكر والسوال الى والاكتفاء لدى مرة بعد اخرى
ووجهوا عندي بعض الطالبين الراغبين من الاخلاء المحبين والاحباب ^{اي}
الصدقين الذين لا يسعني مخالفتهم فامتريت ^{عليه} اطباء الطاقة واحتملت
اعباء المشقة بتخليق عدة حواشي لحل مشكلاته وكشف مغلفاته
طاويا كثر المقال عن الاطالة والاملال ومجاونا عن طرفي الاقتصاد الاطفا ^{في}

قوله الطالح بدكاوه
خلاف صالح
منتخب

قوله الغلات جمع
على بالفتحة
ارجد نكدر

السيد وقرية
صغيرة من
قضاء الصوة
الشريف
جدة البهاجا
سقفية
كشيد
الزيتان

5

والاخلاق وبالغنى في جميعها واستقصت في ترتيبها فحاصلها حسن لطيف رحمانى

وعلیہا علی ظنی عزیز یعنی عن ماعدہ فی باب ولما کان غالب ظنی ان لا یبلغ

كجاء باب الهداء هدية (باب التهنيت) واعداد (الاحياء) وتتنسبا (بالحال)

وَأَمَّا الْفُلُ فَأَنزَلْنَاهُ ذِكْرًا لِّعِبَادِنَا إِنَّهُ كَانَ كَلَمًا وَبُحْرَانًا

بتصاعده تبت مراتب الدنيا والدين وليطاط دون سرادات دولته

الحكومة الملقب باللقب الحسين الأسعد امير المؤمنين امير دوست محمد

نشانه‌ی الهی که هذا الفرد بالفارسی بیت امیر دوست محمد بنظم جنگ جهاد

جذوال ۱۳۷۱

علم الميزان وخلقوا خليفا عن العوائق في الزمان فـ فعليه ان تحذرون

تعليقات المجتعة المسطورة لذلك الجناب العالي المتعالي عاش في الحيوان

دنيا والا فامرى لكم ان تهتدون بها للحضرة الرضیعة المؤیدة بالتأيید

١٠ أهمية المحاضرة من عند الله بالعنايات الامتناحية اللاحقة من غرة

خزانة لوائح الدرياسات السرمدية الفايح من طبعه العلما، فوائد الامارات

لأن نسبة خلف الأعمى المشهور والمذكور المنصوب والمظفر في ظهري السيد المشهور

المبرور والظاهر في مرآة العالم والعلماء معرزا الفضل والفضلاء مؤسس
 الملة البينة الحنفية مروج سنة سيد الانبياء العربية صاحب العدل
 والسيف والقلم امير المسلمين بالشجاعة والعدالة والكرم المسعود بساطهم
 البرهان المطابق اسمه مع المسم امير شير علي خان امير ابن الامير
 الامير في الزمان والى عهد سعد عبد الله جان مناعا الله
 درجاته اسلافه في النشأة الاخرى كما درجها في النشأة الاولى
 وبارك الله بركاته كثير تافى اخلافه كما بارك الله بركاته عصيرتنا في اسلافه
 وهذا ينفعكم كما ينفعنا هم سواء السبيل فان استلوا مني الجليل والافعل الله
 يوجب المسؤل ويظهر النفيقة في حضرة المهدياء في حيز القبول واقول اخره
 الى الله ان الله بصير بالعباد قوله في الماشية لا يجارده ان يكون
 استاده الى منجوتة في احتمال العلمية لانه ينافي موارد استعمال قوله

قوله لا يبارك هذا الشكر
البيان ان الحمد انما هو
حصول العلم بالصله واليقين
اشارة الى ضعف احتمال العلية
وروجه الى ضعف انزاليستحقاق
لا يثبت فيه من غير العلم
الاقتضاء كان حتميا لا محتملا
ثبته مخالف عن طريق العلم
لما احتمال كونه صدقا
وإسما له فهو اقل له
انما انما عن صاحب الحاشية
انما انما عن صاحب الحاشية

قال شيخنا الفاضل المصنف رحمه الله تعالى في قوله تعالى
 من راب التفعيل فصدره من راب التفعيل ولذا انفصل
 المصدر عما يؤول اليه فيكون المصدر في قوله
 لا يكون المصدر في قوله لا يكون المصدر في قوله
 لا يكون المصدر في قوله لا يكون المصدر في قوله

عن سبيل المقنه نقد لاهلها
 سجلان في قوله مسجلان من
 علمه الفاضل في غير منون
 حيث ذكره الشارح في فلا بد
 فان كان غير منصف احدھا
 فيه من سبيلين احدهما
 الاثر والنيل الذي كان
 في انهما العلمية حيث لا
 يفسد فيه علمه اخرى
 كما ترى في الشرح
 منقلا

تُورد الالفاظ التي تكون متداولة على الالسنه لاما هو غريب غريب منها فاجاب الش^م

فالمخاشنة
جوابي الاول يقول تقد
حاصل الجواب ان سبحان
مضنا الى اللقمة ومن ذلك
وحدث التثنية في غير ذلك
فما في هذا من غلظ اليكم هذا
لرفع ما يد على ذلك الجواب
مقصود الشارح على هذا
بيان في العلة في وضوحه
من يرم من العلة في وضوحه
الذي في هذا من غلظ اليكم هذا
كما ترى في هذا من غلظ اليكم هذا
افضائه الى سبحان الله اعظم
في التثنية في التثنية في التثنية
في التثنية في التثنية في التثنية
افضل من الجواب الثاني في
الجواب ان سبحان الله اعظم
مضنا والمضنا في التثنية
في التثنية في التثنية في التثنية

حذف مضاف وجعل
 الامور الثلاثة البناء على الضم
 او اضافة اخرى او توقيف
 التثنية وهو ههنا متفق
 على قولها فيها فاعل اشارة
 الى ما بين في الحاشية الثالثة
 عليهم من قولها يجوز ان
 لا تكاب اه وحاصلها ان
 الحاق احد الامور الثلاثة

لكن الفعل مذهبها الضم
 الشعرية وكثيرا ما يجوز في
 الشعر من جهة الضم
 الشعرية ما لا يجوز في غيره
 الشعرية جليب الله
 فاضهم جليب الله
 الذي هو
 مدلول التسمية النجى
 مصلها قال سجان الله
 كذا في بعض هو اشق المضاف
 جليب الله

قال سبويه اه الغرض من نقله ابداء احتمال لم يذكره في الكتاب وهو
 كونه اسم للمصدر هو التفسير بمعنى التنزيل لا قول سجان الله فيكون
 مجموع الاحتمالات ثلاثة وقد يقال ان الغرض منه اعتراض على ما سبق من
 قولها لا يكاد لا يفرق منه لزوم الاضافة والحال ان استعمال قول سبويه
 بدونها وفيه ان سوق كلامه لا يشعر بالزوم كما لا يخفى على من لدن ذوق العبا
 ولو سلم فهم على نقد بران يكون مستحلا منفردا وهما استعمال مع الفعل
 قول فيها سجان من علقه اه فالدليل على كونه علما ان استعمال فيه
 غير منصرف وليس فيه ظاهرا لاسبب واحد وهو الالف والنون لزيدنا
 فلا بد من اعتبار سبب لية علتية ولا يصلح للاعتبار فيه الا كونه علما
 للجلس كما هو شأنه يعرف بالاحكام اللفظية **قوله** فيها فتأمل اه فيه
 اشادة الى انه للشعر يجوز ان تكاب ما لا يجوز لغيره فتأمل ولا للشرح

لان سجان جزء من قولها سجان
 الله وهو بعينه معناه والالف
 من قولها سجان الله فيكون
 هذا اسم بمعنى قولها سجان الله
 التثنية فاجاب بكونه اسم للتسمية
 التثنية لا قول سجان الله
 من قولها سجان الله فيكون
 هذا اسم بمعنى قولها سجان الله
 التثنية فاجاب بكونه اسم للتسمية
 التثنية لا قول سجان الله

ان الالف احتمال الامور الثلاثة بالضم
 عند حذف الضم والياء اليه لا يكون
 للضرورة الشعرية فيلزم ان يكون
 في الالف احتمال الامور الثلاثة بالضم
 عند حذف الضم والياء اليه لا يكون
 للضرورة الشعرية فيلزم ان يكون

قوله يحتمل ان يكون وصفاه ويحتمل ان يكون مع ما عطف عليه ^{جمله} مستانفة استينافاً بيانياً بان يكون جواب سوال ناشئ مما سبق ^{وهو} قوله ما اعظم شأنه لانه ينشأ منه السؤال بانه كيف عظم شأنه ^{تعلق} **فاجاب** بقوله لا يجد اه ^{عنه} وشأنه يتعلق خصوصية ذاته واثار ذاته وكونه مبداً كل واحد منها لان كل واحد منها لا يحيط به عقل وعلم من العالم ^{عقل عاقل مع العلم} تفصيلاً ولا يقاس على غيره لان غيره اما متنع لذاته او ممكن وكل واحد منهما لا يكون مقيساً عليه في كل واحد منها وهو ظاهر اما الاول فلما قدر ^{اي خصوصية ذاته واثارها} ^{اي عدم احاطة علم عالم بشأنه نعم واثار ذاته حبيب الله} ^{وما الثاني فللقوله نعم وما يعلم جنود الاضواء لا يتوهم ما يتوهم من ان} ^{عقل لا يحيط به ولا يجد واثارها والصفة الذاتية خصوصية الذات ان الانسان او اذا ثبت} البليت الذي ^{اورده المحقق} لا يكون تائيداً لما هو بصدره من عدم احاطة ^{فلا علم له به} العقل بشأنه ^{فلا علم له به} لعدم احاطة بذاته لا لبشانه **قوله** كيف

قوله ويحتمل ان يكون هذا مم ما عطف عليه اه ^{او ورد صيغة} ^{محتمل لانه ايضا يحتمل ان يكون} ^{تفصيلاً لما اجمله الصاعقة بقوله} ^{سبحانه والاعلى والاعلى والاعلى} ^{بالذات لا غير ولا يرد الا غير افق موعود} ^{لشاعدا الاستشهاد بالبيت المقدس} ^{فما علم به حبيب الله} ^{مسلمه رب رب}

قوله وشأنه رفع سوال مقدس ^{تعلقه} ^{وهو ان الشأن يطبق على حال شيء} ^{صية ذاته اه رفع سوال مقدس} ^{فان يرفع الجبل لا يتبع في عبارة الامر} ^{احوال ابن الشأن لان الضمان فيها} ^{راجعت الى الشأن بمعنى الحال فيصير} ^{المعنى ما اعظم حاله لا يجد تلك الحال} ^{وكتا في ما عطف عليه في قوله} ^{في مقامه وايضا اراد الحال من} ^{الشأن لا يشاعده}

^{بالبيت} ^{للفارسي لا ينبغي} ^{منه عدم احاطة بذاته لا} ^{بشانه وحاصل الدفع اما علم} ^{الاول فلان المراد بان شأنه} ^{هو المعنى الا انه من خصوصية الذات} ^{والصفة واثارها لا الاصل في} ^{هو عبارة عن الصفته والحال كما في} ^{السيد السند بل ان المعنى} ^{اول قول صاحب المواقف من} ^{الحمد لله الخ شأنه او ذاته} ^{وصفاته واثاره} ^{وامضاه}

ما
واما عن الثاني فلا
نذا كان المراد بالشأن
المعنى الا انه من خصوصية الذات
سنتها لا بالقدرة
فما علم به حبيب الله
اي الاول الذي
هو عدم احاطة عقله
لشأنه او الاول الذي هو
عبارة عن خصوصية
ذاته فقولنا لما قدر على

9
يقول اي تقسيم في الشرح
الثاني لا يحيط به عقله وعلمه
عدم احاطة العقل به
حبيب الله
بياناً ما هو استينافاً بيانياً
الرباعية والبيان وهو عبارة عن
محبة كون الجملة واقعة في
سوال ينشأ من كلام الله
"حبيب الله"

قوله في هذا الدليل الثالث الذي
 صدر به قوله ويظهر في آه اعلم
 ان في مطلبه اثبات بساط الوجوب
 او رد الشك في كمال ثلاثة الاول
 هو المصداق بقوله لاظهار
 واجباته في نفي اجزاء الخلق
 ليدفع في الثاني والثالث في
 نفي جزاء التحليلية المتعارية
 ثم قوله في الدليل الثاني فان
 ١٠

ينقوم بها الحق المحض آه هذا على مذهب المحققين القائلين بوجود الكلى
 الطبع بين لاسترة فيه واما على مذهب المتأخرين النافين لوجود الكلى
 الطبيعى فلا يتم لان المتنوع والمتنوع عنه متغايران بالذات على سائرهم فلا
 يلزم من امكن احدهما مكان الآخر فافهم **قوله** من الواجب بالذات

وجوده في الخارج واستدلوا عليه
 بان لو كان في الخارج لزم
 ان هذا لما يكون اذا كان جزءا
 خارجيا واما اذا كان جزءا
 فلا والمناخر ومن ذهبوا لعدم
 وجوده في الخارج واستدلوا عليه
 بانه لو كان في الخارج لزم
 ان هذا لما يكون اذا كان جزءا
 خارجيا واما اذا كان جزءا
 فلا والمناخر ومن ذهبوا لعدم
 وجوده في الخارج واستدلوا عليه

بصفاته متضا
 دة ووجوده في امكنة
 متعددة وهذا محال يدر على عباد
 الاستحالة انما يكون في الجزئ الحقيقى
 باعتبار حقيقة الاختلاف فاصل
 حبيب الله **قوله** المحققين زهير المطالم وشرف
 المحققين زهير المطالم وشرف
 المحققين زهير المطالم وشرف
 المحققين زهير المطالم وشرف

الحققتين لا على من هذا المتنوع
 كلام الشارح بين على مذهب
 المحققين لا على من هذا المتنوع
 كلام الشارح بين على مذهب
 المحققين لا على من هذا المتنوع
 كلام الشارح بين على مذهب
 المحققين لا على من هذا المتنوع
 كلام الشارح بين على مذهب

مذهب
 المتأخرين وجهه مذهب بان
 قوله ان امكن المتنوع من الذات
 يقول ان امكن المتنوع من الذات
 وجهه مذهب بان
 قوله ان امكن المتنوع من الذات
 يقول ان امكن المتنوع من الذات

والمتنوع عنه واجبا بسيطا حقيقيا **حبيب الله صريح**
 متعلق بيقوم وصلته به **قوله** اليه متعلق بخلق وصلته وكذا قوله
 من شئ يتعلق ايضا بيقوم واليه الثانية بخلق فالنشر على ترتيب اللف
قوله فيها لا بد لها من المادة آه حاصل الدليل على ما تقر في موصوفه
 متعلق بيقوم وصلته به **قوله** اليه متعلق بخلق وصلته وكذا قوله
 من شئ يتعلق ايضا بيقوم واليه الثانية بخلق فالنشر على ترتيب اللف
قوله فيها لا بد لها من المادة آه حاصل الدليل على ما تقر في موصوفه

[illegible]

١١
 والقسمه الوحيه وما ينافي بعده
 الخلق هو القسمه والاقتضال
 لا انفصال كما هو متاقل ثم القسمه
 في الجسم الاجزائي متاقل ثم القسمه
 على ثلاثة اقسام متساويه
 عبارة عن احداث كثره
 الفعل والخارج متاقل
 العدد بالفعل وهو متاقل
 الى الكيسه والظفر
 له وهي عبارة عن
 اسميت بها ١٧ فاعمل

قوله فلا يثبت له لان في التصور

بالكثرة وفي تحديد
احص فلا يثبت له
قوله لا يثبت له
وهو سوق الدليل على
ليس من المطلوب

قوله في الحاشية

تفسير لقوله بانهم وانما

قوله في الحاشية

فسر بانهم حضور اشق
لهم ومن من يتوهم ان يكون
المتوهم في حصره في التصور
كأنه الذي هو قسم في الوجود
فإن كان يحصل في ذاته في
سبيل الحضور لا يتوهم
هذا في التصور بانك قد فهم
بان المراد هو العلم المتوهم
للمصور والمحمول

احدهما علم بالشئ بواسطة اجزائه كلاً او بعضاً والثاني علم بالجزئيات
بواسطة النوع وانتقاء القسم الثاني لا علم من امتناع التحديد في الواجب
فلا يتم التقريب في القسم الثاني ليس علم في الحقيقة لان النوع ليس واسطة
في العلم بالجزئيات بل هو واسطة في الالنفات على ما سيبي انشاء الله
وايضاً هذا النوع من العلم من خواص الماهية الممكنة التي تشخصها زائدة عليها
وفي الواجب لا يتصور لان تشخصه عينا كما تقرر في موضعه
قوله في الحاشية اي حضور الشئ آه حاصل الشرح والحاشية ان انكشاف

لا يثبت له لان في التصور
بالكثرة وفي تحديد
احص فلا يثبت له
قوله لا يثبت له
وهو سوق الدليل على
ليس من المطلوب

قوله في الحاشية
تفسير لقوله بانهم وانما

قوله في الحاشية
تفسير لقوله بانهم وانما

قوله في الحاشية
تفسير لقوله بانهم وانما

قوله في الحاشية
تفسير لقوله بانهم وانما

قوله وهو خلاف ما في
 له صاحب النظر ولا كان هذا
 الشيء خلاف ما اعتز به فلا
 حيز الشئ الاول ويلزم على
 هذا كونه ما يثبت عليه على
 وهو ليس عليه الاشارة
 الاول فلا يكون الدليل الثاني
 مسلك مستقل فالحق
 حبيب الله
 ١٤
 جازاه اي للشئ بحيث ان الشئ
 ينفصل عما له من الدليلين المتكاملين
 الاول بقوله ان لو لم يكن
 والذين من تفهم في الكلام
 ان بانها سالكين الى اسطو
 والديب وما ذكره اسطو
 هم كمال جد تروم ما يثبت في
 الفن لا يخلو عن كمال وحده
 كما يجمع من قوله
 الصمد

الدالة وحده مناط الحمل وهو خلاف ما اعترف به صاحب النظر من معنى
 العينية ولا يخفى ما فيه من ارجاعه الى السابق فلا يكون مسلك مستقل فالحق
 التي هي عبارة عن كون نفس لانه نعم مصداق للحمل ومنتش الانزاع ١٢ حبيب الله
 في الدليل ان حصول حقيقة الواجب بالدالة في الذهن ليس الا قيامه وحلوله
 فيه فان حصول الشئ في الذهن ليس من ذمة حصول الشئ في الزمان
 والمكان حتى يكون علاقته علاقة الظرفية بل النعتية كما تقره والحلول في
 الشئ لا يخلو عن افتقار الى الحمل اما طوية واما بما هيته اي كما
 لا ينفك عن كماله او بهيته او كماله او بهيته لا ينفك عن كماله او بهيته
 يقرر والافتقار بنا في حقيقة الواجب بالدالة اذ هو غني عن العالمين فلا
 بحاجة الى حمل مطلق وبهيتها الى الحمل الخاص ١٢ حبيب الله
 حصوله في الذهن فافهم ولا تسرع في الرد والقبول انه قال اه العرض
 اذ حصول الشئ في الذهن منوط بالقيام والحلول على خلاف المكان ١٢ او اسطو في
 من نقله الافتقار بجماله ولا اعتراض عليه ولا يخفى ان حاصل كلامه اسطو
 تنبيه على مطلب يدعي بايراد التظمين في المحسوس لان لا يستبعد
 العقول القاصرة فلا يرد ما اورده الله وقد عرفت ما على ما به الافتقار
 فتذكر

قوله فالحق في الدليل اه به
 الدليل هو الذي اورده الله
 الحاشية نور الله سر قد و
 حمده في حاشية هذا وهم من
 ليلى اخرب الاول ان يقول
 كنه الا يحصل كنه الراجح
 حادثة فلو حصل كنه الراجح
 العقل كان موجودا ان يحصل
 وهو كمال لا يقال عاز ان يحصل
 كنه الراجح في العقل
 لا ينفك عنه في العقول

قوله فالحق في الدليل اه به
 الدليل هو الذي اورده الله
 الحاشية نور الله سر قد و
 حمده في حاشية هذا وهم من
 ليلى اخرب الاول ان يقول
 كنه الا يحصل كنه الراجح
 حادثة فلو حصل كنه الراجح
 العقل كان موجودا ان يحصل
 وهو كمال لا يقال عاز ان يحصل
 كنه الراجح في العقل
 لا ينفك عنه في العقول

قوله فالحق في الدليل اه به
 الدليل هو الذي اورده الله
 الحاشية نور الله سر قد و
 حمده في حاشية هذا وهم من
 ليلى اخرب الاول ان يقول
 كنه الا يحصل كنه الراجح
 حادثة فلو حصل كنه الراجح
 العقل كان موجودا ان يحصل
 وهو كمال لا يقال عاز ان يحصل
 كنه الراجح في العقل
 لا ينفك عنه في العقول

قوله فيها اعلم ان الحكماء آه دفع لما يتوهم من ان اللائق في هذا المقام بيان اصل العلم ثم بيان كيفيته وحقه لان مرتبته تعين الكيفيات بعد ثبوت المكيف والشه بين نحو العلم ولم يتعرض لاثباته وتطهيره كالبناء ومن غير اساس فذفع بقوله فيها اعلم ان الحكماء آه يعني ثبوت اصل العلم لا يحتاج الى البيان لانه مجمع عليه ودل عليه الممكنات باشتغالها على مصادم وحكم وجدوتها وقول المخالف لا يعتد به وانما الخلف والحجاج والبيان هو نحو العلم من الحضور وغيره فالمقصود الاهم في هذا المقام هو بيان

عندنا بالممكنات حضورها واليه ذهب الاشراقيون والارسطويون وبذلك تلافى ذاته فخطا كما ذهب افلاطون والمقام الثاني في ان

ما ذهب اليه ان العلم موهون لا يتحقق الا بالقلب بين العالم والمعلوم وذلك القلب والقدرة اما بان يكون الواجب نفعاً حالاً في جميع

الممكنات او كلاهما كما كان في الا مراتك وكما التقدير بين محال لان

نفسه المقتضية الى القابل بالانفسية والمقتضية بالوجوب العلوية اقوى واتم من علاقة

عققت القوية وهو باطل مرجح المرجح في دليل ما ذهب اليه افلاطون في تفسيره ان العلم

باعتبار ان اصل العلم لا يثبت وما يدعي عليه من نحو جلال اثباته حسب سبيل الله وضعه في العلم وهو ان ثبوت اصل العلم لو كان مجمع عليه كان مستقلاً عليه وما خالف عند بعض ممن ان الشرح منتهى لتفصيل من الحكماء ويكررونه فيحتاج الى البيان وحصل الدافع ان

هو وجه فيكون عند لقائه كتاب يكون ثبوت اصل العلم متفق عليه لا يحتاج الى البيان

حبيب الله

أي في انفسه التي هي مناط
 زكاته علمه على ايجاد المكنة
 بدنه لا يعلم ان ذلك الصور
 بدنه معرفة العلم بالاجبية
 بدنه ذلك لو كان ايجاد
 له باختياره فقد لا يلزم
 ذلك ان قلنا الصور من
 صفاته لا يحاط به في صورته
 ثم كلفه ضرورية الادة للعلم

ب
 للاختيار فيها والاركان
 قلنا غير خلاف المكنات
 فالها صادرة بالاختيار
 فتدبر من سبق العلم

عليها
 كسبية
 سلمية

والقدرة الا ان الشراختار الاول لان في اركاب الثاني مؤنة اثبات الثاني
 فرما يتوهم ان استناد المكنات اليه تعالى جاز ان يكون مثل استناد
 اي اذرها بالفاء واقعة في مقام التعليل ١٢
 اللوازم الى الملزومات كنسبة الضوء الى الشمس والحركة الى النار من غير علم
 وروية بخلاف الاول لانه لم يكره احد وتكلم الكثير في الثاني هكذا ينبغي
 ان يفهم هذا المقام لانه من مزال الاقدام **قوله** فمناط تعقها الاجمال
 آه اعلم ان الشا بين علم الواجب ونحوه بطريق الا ان اوله ان قوله ممكنة فاقصة
 وهو استدل من جانب الاثر والمحلل على
 الذاة والوجود آه يفهم ان فيضان المكنات ووجودها يدل على علم المبدء
 وصانعها ويدل على حضورية لانه لو كان حصولها يلزم التسلسل وهو

ب
 قولنا من مزال الاقدام
 بالفاصلة جازي لعزيمان قدما
 لعل صاحب الحاشية نزل الله
 كقوله اشار به الى رد ما قال بعض
 معاصريه من هذا المقام على خلاف
 مقتضى الكلام في تحقيق الام حيز
 قرة بما حاصله ان عدم التوهم يستند
 ذلك الصور اليه تعالى مثل استناد
 اللوازم الى الملزومات لا يخفى
 اختيار الوجه

ب
 بالبارى تعالى
 يحصل بالادة وجب الفاعل القا
 بان يقال ان العلم بالاجبية
 لا اختيار يدل على العلم بالاجبية
 فان العلم بالاجبية لا يخفى
 فغير ثم كلف حصوله في الحاشية
 النهية حصرا مستقفا من قوله تعالى
 اختارنا الوجه المخصوص بقوله تعالى
 الكلام في علمه بقوله تعالى
 مسئلة علم الواجب في علمه
 بغير الوجه

ب
 في تيقننا ان الله العلم على مقتضى
 منقول الكلام وانما ليصبح باسم من
 هذا اقدم من ان ينفذ في الغير
 في تيقننا ان الله العلم على مقتضى
 منقول الكلام وانما ليصبح باسم من
 هذا اقدم من ان ينفذ في الغير
 في تيقننا ان الله العلم على مقتضى
 منقول الكلام وانما ليصبح باسم من
 هذا اقدم من ان ينفذ في الغير

ب
 فاجل هذا العلم
 لا يقتضيه سبق علم الجاهل
 بالاجبية وانما لم يقتضيه
 من الجاهل بالاجبية
 فاجل هذا العلم
 لا يقتضيه سبق علم الجاهل
 بالاجبية وانما لم يقتضيه
 من الجاهل بالاجبية

ثم أراد ان يبين بطريق اللزم لان قوله حقيقة العلم هو وجود الشيء بالفعل
وهو استدلال من جانب المؤثر والعلته على الأثر والمعلوم
شئ موجود بالفعل يدل على ان مقصوده بيان مناط العلم ونحوه وما هو صحيح
مطمع قطع النظر عن تحققة الواجب او المستحبات ثم اثبات هذا المناد في
الواجب حتى تثبت العلم ونحوه فيه بطريق اللزم أما بيان الاول فلان
علم الشئ بالشئ يقتضيه خصوصية التي هي مناطه وملاكه في كل من الجانبين
والا لكان كل شئ عالم على كل شئ والتالي كما ترى وتلك الخصوصية في العالم
كونه موجودا بالفعل مجردا عن المادة وغواشيها في نفسه بدون العمل في
المعلوم كونه مربوطا به بحيث يترتب عليه الانكشاف وهو المسمى بعلاقة
الحضور في المشهور وهي غير مخصصة في عدد معين ومن قال به فهو مغاير
واما الثاني فلان حقيقة الواجب لما كان عين الوجود الخاص الثابت بذاته

ثم أراد ان يبين ان
حاصل الاستدلال الذي
يستند من قول الله وهو ان
صحة العلم بوجود الشئ
بالفعل للشئ والوجود بالعلم
هو ان الواجب نعم عالم بذاته
وبغيره لانه مجرد عن المادة وهو
يخبرها والنفس ثابتة بالعلم
والممكن ثابتة بالعلم
له بالعلمية والعلوية
والعلمية

يجب ان
يكون عالما بذلك
الشئ فالواجب نعم عالم بذاته
وبغيره ثم اشر قدم اثبات الكبري وحاصله
ان العلم لا يبدل من الماتسبة بينه وبين
اعنى العالم والمعلوم والافعال كل
شئ بكل شئ والوجدان شأ ههنا
ان تلك المناسبة ليس الا في
عند العالم وذلك يحصل بطريق
العلمية والنسبة والمعلوم كافتة في
ان تلك العالقات كافتة في العالم
المعلوم عند العالم

انما يقال
في الاكشاف ان
العلمية كافتة
في الاكشاف بتبين الاول بعوله
ان المناقاة تقول ان وجوده
والثاني بقوله ان وجوده
وبين في غيره ان وجوده
بطريق الناحية ايضا كافتة
لاكتشافه واما كون العلمية كافتة
في الاكشاف ومناطه فاشارة
اليه بقوله ومجلة الجاذبة آه واخو
اثباته الصغرى وحاصله ان الواجب
موجود بالوجود الكامل كونه
العلمية

عن الماهية فضلا
عن الماتة والنفس ثابتة
تعد بالعلمية والمستحبات
بالعلمية فضلا واجب
بنفسه وبغيره هذا خلا
صدة الكلام في هذا المقام
حبيب الله سسر ربه
قوله وفي غير
مخصصة آه اي جزئيات
علاقة الحضور باعتبار العلم
معلوماته لا الامم الكلام
غير مستحبة
قوله ومن قال به
الجهان والنيان واحدا
والاول بقوله
العلم اغنى الجانب هذه
الكلية

٢٢
عليه السلام
من القول الجوارح
ما هو في العبد والعبد
المعبد والمعون والمعد
لنما في العنوان والعبد
والعبد في المعون فلا
يكنز اجماع المشايخ
حبيب الله
سماوية

من القول بحدوث الشيء
ما هو في المعبر والعنوان
المعبر والمعنون فالعنوان
لتمامه في المعنون فلا
والعيلية في المعنون فلا
بليزم اجتماع البنائين
الكل
حاصل
سلك

والقول بينهما قول بالمتنافين فسد فعه بقوله وماله وجود الشيء لنفسه
 يعني المعدل في التعبير عن المفعول والمعبر عنه كما يدل عليه قوله في الحاشية
 "لنفسه مفعول الشيء يكون بالنفس الشيء السيئ وجوده في نفسه في قوله في الحاشية
 المر بوطء على هذا العبارة والشيء الأول عين الثاني وهذا التوهم تعرض لما
 الثالث دون الأولين **قوله** ثم اذا صار الشيء له لما كان كون الصورة ^{الشيء} ^{خود}
 من الشيء القائمة بالجرد علمانه مشهورا في علمنا بالاشياء الغائبة عنا وثابتا بنا
 بالدليل الذي ذكر في الاثر انه على ان العلم يخصب لازلته وكذا علمنا بانفسنا
 لعلاقة العيبة فنبت الشرح عليهم لان في الثاني خفاء فوق الاول لان فيه توهم
 اجتماع المتنافين كحاجه فساد الكلام للثاني وضمن الاول فيه بان جعله
 من الصنعة والعدد

[illegible]

نفس الأول تنبيه على الثاني لان حاصل كلامه انا علمنا ان الكشف الشيء
 الغائب يدور على صورته وجودا وعدما وليس الا لدوران قهره عليها من العا
 وجودا وعدما فخرنا ان علاقة العينية يكفى للكشف لان القرب لا ينصور
 فوق العينية **قوله** فيها اقوى واتم آه بناء على سرائهم ان نسبة القابل الى المقبول
 بالامكان والمفعول الى الفاعل بالوجوب **قوله** فيها وهم هنا خواء دفع ما عسى
 ان يورد هم هنا من ان الشئ حصو العلاقة الملوطة عليها لا الكشف في الثلاثة
 العينية والمعلولية والنعنعية لانه بين هذه الثلاثة وفضلها وبنه علم كفاية
 كما مارة غير اخرى وهو في صدد بيان ملاك العلم وثباته في الواجب فيهم
 من الذوق ان العلاقة مختصرة في هذه الثلاثة عديه وهو خلاف ما تقر
 عندهم من ان علم النفس بالحواس علم حضور وليس فيه شئ من هذه
 الثلاثة لانه ثابت لها في مرتبة العقل الهولاني وكذا علم المجردة بعضها ببعض
 وبما فيه علم حضوري ولا يتصور فيه شئ من الثلاثة اما انتفاء الاولين فظا
 واما انتفاء الثالثة فلانه تسليزم التسلسل او عدم علم المجردة بما هو يعجز به
 واللازم باطل بالاجماع فكذا ملزومه فدفعه بقوله وهم هنا خورابم يعني ليس
 المقصود من تخصيص البيان بالثلاثة اخصارها فيها بل شهرة ما وكثرة وق
 قوعها واما الرابع فنادر الوقوع ولذلك يتعرض له في البيان **قوله** فالتقدير
 الحق الى قوله وتحقيفه بيان لصغري الدليل الذي اوردته الشئ في هذا المقام
 لاثبات علم الواجب ونحوه بطريق الله والسابق من قوله فحقبة العلم الى هذا
 القول بيان لكبراه فاصل ان الواجب سبحانه يحقق فيه علاقين من
 الثلاثة المذكورة التي بها ينوط العلم ويترتب عليها لا الكشف بالنسبة

لقد اوردت
 بالعبارة وال
 اعلم بالعينية

عنه صله
 بلغة الى
 وعلاقة الوجوب
 اقوى وانهم من
 علامه لا سكال
 اسلم الله

٢٣

اي دوران كشافا شئ
 ليس بالاصل ودور
 قوله الشئ علم
 العالم رايه على القول
 حسيبه الله

كل ممكن بحسب الامكان الذاتي مفتقر الى الواجب بالذات وتخص صدره
عنه لان الامكان سبب محجوب اليه لا الى غيره على ما تقر به حقيقة
وحقيقة الواجب بذاته يقتضي صيدور المكنيات بما هو من خيرة
نظام الوجود وهذا ليس المناسب بينهما ولا المجاز صدور كل شيء
عن كل شيء وهذه المناسبة ليست زائدة على خصوصية ذاتها ولا
يقال ان مصداق الامكان والوجوب بالذات نفس ذاتها فكل ممكن بحسب
خصوصية مرتبة في الفعلية بالنسبة الى ذات الواجب ليست لغيره
وما كان ذاته منكشف عنه بنفس ذاته انكشف عنه ما هو مقتضى ذاته
بذاته لا بشئ زائد على ذاته وهذا مراد من قال ان العلم التام بالعلية التامة
يستلزم العلم بالمعلول وكذا مراد من قال ان لكل ممكن ارتباط خاص
مع الواجب ليس لغيره فيمتاز به عنه عن غيره فلا يرد ما اورد مراد
ان امتياز هذه الارتباط عنه اما بارتباط آخر فيمتاز به لا يرد الى غاية
او بنفسه فيلزم التزجيم بلا مرجح لان هذه الارتباط ليس ذاتا على
ذاته قول في الحاشية اعلم ان هذا النظم واسماها رفع ما يرد
من ان ايراد هذا الامثلة فهو علم الواجب الذي هو اجمالي لا يوجب لان اجزاء
التفصيل في هذه الامثلة ليس كل منها ممتاز عن الآخر في مرتبة الاجمال
ان يكون المكنيات كذلك عند تقديره واللازم باطل فالملزوم مثله وحاصل
الرفع ان هذه نظائر اوردتها لرفع استبعاد عقولنا القاصرة في تحقيق
ما هو متعال عندها ووجه المناسبة بين الاجمالين كون كل منهما مبدء
سليم

بغنى الإيهام و
الاستيلاء للمكامل مما لا
يحتاجان عند عقولنا وكان
الجمال عالم الواجب من هذا
القبيل فحسبنا الحاضر
الى بؤر نظير هذا الذي من
الاجمال ليدفع استبعاد
العقل بابه ويقبله ولا يكثر
فاوردنا اللطائف من الصور
والجمال والشجعة والنواة

٢٥

وقد رهاها كالنظفة والالسان
نسبها هذا من الاجمال فحسبنا
وغير الواجب فالزور بؤر الخيبة
انهم لا يدركون ذلك كواجب بؤر الخيبة
سألتكم ففكر الواجب انهم لا يدركون ذلك
او مضى على ما مضى لا بد من ذلك
حسبنا على ما مضى لا بد من ذلك
قوله انما تشاءون في الحاضرية
انما حال الاجمال وكذا انما تشاءون
في حال غير هذا نظير هذا

٢٥

ایہدے میں بہت کم، گنت ہوتا ہے،

علمنا بالانتزاعية علم حصولي لعدم علاقة الحضور سواء كان العلم
بالمشأ حضوراً او حصولاً وعلم الواجب بذاته الذي هو كالمشأ وبالمكان
التي هو كالا انتزاعيات علم حضوري لعلاقة العينية والمعلولية وهما
بحث ذكره بعض المحققين وهوانهم قالوا ان مقدرة الله تع غير
متناهية بمعنى لا تقف عند حد يعني ان تأثير المقدرة لا يصل الى
حد لا يمكن تجاوزه فيه بل كل مرتبة نضل اليه من الممكنات يمكن
وصوله الى مرتبة اخرى فوقها وهكذا وهم قالوا في تحصيل هذا المعنى
لوجدة المقدرة بامامها حيث لا يبقى في قدرته شئ منها لكانت غير
متناهية بالفعل وكذا معلومات الله نعم فيرد عليهم ان المقدورات
وان كانت بعضها بالفعل وبعضها بالقوة وما هو بالفعل فهو متناهي
لكن المعلومات ليس كذلك لان القوة في العلم في شأنه محال اذ ليس
له كمال منتظر بل كلما يصح به العلم فهو معلوم له بالفعل بل الحكم في المحررات
ايضاً كذلك لان الانتظار من خواص الهيولايات فكيف لا يكون في
الواجب الذي هو في اقصى مراتب التجرد لتقدسه عن الماهية فضلاً
عن المادة فيلزم عليهم ان يكون معلومات الله تع غير متناهية
بالفعل **واجب عنه** بان المعلومات وان كانت غير متناهية
لكنها موجودة بوجود واحد هو وجود العلم سواء كان ذات الواجب
او صفة الحقيقية على اختلاف القولين والباطل وجود الامور الغير
المتناهية بوجود غير متناهية وفيه نظر لان الكلام في
نفس المعلومات لا في علومها ونفس المعلومات متعددة وان كان العلم

جمع الامر المتعلق
المفك عن
الوجود لان
وجوده تع
عين معتبر
لان العلم
بجمع مبدء
الاكتشاف نفس
اعلماء والعلم
بمعنى الصفة البسيطة
ذات تعلق و
اضافة منه
الاشاعة

في اثباته الهيو ان الجسم قسمين من الاعراض ^{بين قسمين} فاعل وانفعال في الشيء الواحد لا يكون مبدء الاثرين مختلفين فلا بد فيه من اخر من اجزاء ^{لانا اخذنا الاثرين على اختلاف المبدء} مبدء الفعل والآخر مبدء الانفعال وهي الهيو في فكيف يكون علم الواجب ^{الواجب} انفعال وحاصل الدفع ان ليس المراد بالانفعال هم هنا ما هو من المقول ^{لانه} اعني قبول الاثر من الغير ولو بالاعتبار شيئاً فشيئاً على سبيل التدريج وهو المسمي بالانفعال الخردى المختص بالهيو بل المراد هم هنا مطلق الا ^{اي الانقض بطريق التدريج كما في الهيو لالنبات او لا كما في الحياة من العقول لانها} نضاف الشامل له ولما في الجريدة أمحازا بعلامة العموم والخصوص ^{اصطلاح جديد قوله} واصطلاح جديد قوله وما هو صفة الكمال اه لما بين الشان علم الواجب بالممكنات اجمالى وتفصيلي ^{بمعنى} الاول بمعنى مبدء الانكشاف والثاني بمعنى الحاضر عند المدرك وبين ان كل واحد من الخوين حضور في خبر ^{عليه} استكما له بالغير وحدوث علمه وزيادته عليه ثم وتغيره لان العلم والمعلوم متحدان في العلم ^{العلم} الحضورى ذاتا واعتبارا والعلم كمال الموجود على ما تقر في موضعهم وكل واحد من تلك الامور محال عندهم فاجاب بان ما هو صفة الكمال وعين في الواجب وقديم ومقدس عن التغير والتبديل هو نحو الاول دون الثاني وما يقال ان العلم والمعلوم متحدان في الحضور مطلق فهو بالمعنى الثاني دون الاول الذي هو حقيقة العلم ^{لانه} مبدء الانكشاف وفي الممكن وان كان مصداقهما واحد لكن في الواجب نعم ليس كذلك لان مصداق الاول فيه نفس ذاته بخلاف ^{الناثي} لانه فيه قد يكون ممكنا **قوله** وانما لسبيل اليه دلائل **حبيب الله** ^{سلسلة} ^{الممكنات} ^{علمنا} ^{لنا} ^{سلسلة} ^{النفس} ^{كما في علم} ^{حبيب الله}

ثاني خبر في اعتبار ^{لان الضمير اذا زاد بين} ^{الرجم والخبر فربما} ^{لا اعتبار كما في معالجة} ^{النفس لنفسها في الامور} ^{فان قبول النفس لا بد} ^{مستند اليها لا لا الغير} ^{الحاثير بالذات} ^{حبيب الله} ^{ولا كان متخا} ^{فعله وقوله الممكن يكون} ^{حادثا متغيرا} ^{اي متغيرا} ^{وذا} ^{اي مصداقا} ^{لنفس} ^{لاول والثاني لان مبدء} ^{لحاضر عند المدرك} ^{كشف النفس بذاتها} ^{في علم النفس بذاتها} ^{تدليها وكذا على غيرها} ^{حبيب الله}

اعلم ان في اثبات وجود الواجب وصفاته مذهبين مذهب اهل
النظر كالمشككين والمشائين ومذهب اهل الرياضه كالصوفيه والا
شراقيين فاهل النظر ذهبوا الى نظارته وكونه مطلوباً بالبرهان ولذا
جعلوه مطلباً ومقصداً على حدة في كتبهم واهل الرياضه ذهبوا الى
بدايته واستغنائه عن النظر ومن كلما يتم خدا را بخدا توان شناخت
خود شديد را چه حاجت باشم مشعله فعبارة الشرحه الله عليه
يصح جمله على كل واحد من المذاهبين كعبارة المتن بان يراد ان ما ير
في صورة الدلائل تنبيهات مؤنحة لما حصل بالبدايه بالنسبة الى
الاذهان القاصرة فيحصل به الالتفات لادلائل حقيقة حتى يفيد العلم
ابتداءً وان يراد ان لا تنجز اى لا يحتاج الى استخراج من القياس
لكونه بداهياً وان يراد ان السبيل اليه دلائل مؤنحة اى مفيدة

وهي قولهم لا يخرج منه
الصوفية معناه اى لا
يجتاج الى برهان مطلقاً
ولا يستغنى عنه مطلقاً
سواء يعبرون بالله وبغيره
الآن وعند اهل النظر اى
لا يحتاج الى العلم لا مطلقاً
ومع قول الشارح والسبيل
البدل لا يله

ال

اى الدلائل القائمة على
وجوده وصفاته تبين
عند الصوفية وعندهم
التشبيه والادراك
العلم والاسطر في
الادراك

ليس من الواجب ان يكون له
الواجب منها ان ذواته
كل مصنف كذا بدأ من صانعه
ليس الا بالاحد بالذات
الذات في هذا المطلب
هذا المطلب في كل
البرهان والادراك

بالدليل
في كتب الكلامية
ان تلك الدلائل
من المبادئ اليه
من المبادئ اليه
من المبادئ اليه

في كتاب الكلامية
ان تلك الدلائل
من المبادئ اليه
من المبادئ اليه
من المبادئ اليه

ولما كان العلم بالحقائق المحسوسة
 لها اسباب لا تخفى عن ان
 العلم اليقيني لها يحصل
 من غير النقائص الى اسباب
 بها وقد قلتم ان العلم
 اليقيني بما له سبب اعم
 يحصل من جهة السبب
 اعم
 خلاصة الجواب عن السؤال
 ٢٢
 لال المقيد للعلم اليقيني
 على هذا الوجه هو ان هذا
 العلم ليس مفاد الان ومطلب
 بل هو مفاد العلم وان كان
 لان الاوسط وان كان
 وهو ان في نفسه لا يكون
 الا ان يثبت له
 صفة علمية ثبوتية علمية
 كون الجسم مؤلفا علمية
 من المؤلف

للعلم واسطة في الاثبات فقط لا مفيدة لثبوتها في نفسه واسطة
 في المثبوت ايضا والشاح صرح في الحاشية لهذين الاحتمالين بقوله
 والظاهر ان هذا مبني على ما قاله الشيخ وبقوله وبالحكمة هذه المقام
 هذا في احدا الحاشيتين ٣ اليه ١٢ سبيل واعا على قوله المربوطتين من الى الاخرين اني
 بدهية غير مستفادة من البرهان فعلى هذا معنى قوله لا ينتج لا يجوز
 استخراج من القياس بطريق الملام لم لتقدسه عن العلة و
 اي اعم بطريق الله والان ٣
 العلية على ما بينوه في موضعه بل هو علة لكل ما عده هذا معنى
 قوله لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء **قوله** فيها قه الشيخ
 في برهان الشفاء اه عبارة فيه هكذا ان العلم اليقيني بكل ماله سبب
 انما يكون من جهة سبب العلم وملا سبب للنسبة محموله الى موضوعه
 فاما ان يكون بلنا بنفسه واما ان لا يبين البتة بيانا يقينيا وبوجه
 قياسي اي بالنظر والاستدلال فلا يرد بالجزئيات المحسوسة ان حصول
 اليقين فيها بالمشاهدة لا بالاستدلال ثم اورد على نفسه حيث قال ان
 قال قائل اذا مرينا صنعتي علمنا بالضرورة ان لها صانعاً ولم يمكن ان يزد
 عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة **واجاب عنه**
 ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله
 مصور واما كلي كما في مثال المؤلف بالفتح والمؤلف بالكسرة والقياس الاول
 لا يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي
 كان والقياس الثاني استدلال بوجود المعلول للشيء على ان له علة
 ما وهو البرهان الالهي لان كثيرا ما يكون الاوسط باعتبار وجوده في نفسه
 معلولا لا كبر باعتبار وجوده في نفسه لكنه علة باعتبار وجوده في نفسه
 بط

لا وصغرنا ذلك كبر هذا الاعتبار فالمؤلف بالكسر باعتبار وجوده الزايط
 للجسم معلولا للمؤلف بهذا الاعتبار وان كان الأمر بالعكس باعتبار
 وجودهما في نفسيهما والمعتبر في اللمية هو الاعتبار الأول ولما كان
 ظاهر عبارة الشيخ مودة الاعتراضات صرفها عنه نفسه بأن قيد
 اليقين المنفي بالذات اسم الـ ^{أي من الآن} كـ لـ ثم لـ فالـ يكفي هذا الصرف في دفع جميع
 الاعتراضات بإدلة بعضهم قيد آخر بحيث يدفع عنه جميع ما يتوهم
 ورودها ههنا حيث قال ان المراد باليقين المنفي من الآن الالتزام من انحصار
 في الـ الذات اسم الـ الجوهر بحيث لا يمكن نزوله عن صاحبه وهو الذي
 يسميه هذا البعض بالعقل المضاعف ^{أي العلم بالوسط} وما يشتمل على الـ والـ الذي في
 صحابته كما اذا كان لشيء لوازم ذاتية ^{أي العلم بالوسط} أحدها فطري اللزوم
 له يجعل اوسطا والاخر خفي اللزوم يجعل اكبر والشيء حـ
 اصغرا كقولنا الجوهر المجرد وجوده لذاته لا مادته
 فهو عاقل لذاته وكما اذا برهن من سبيل اللـ ان مجموعا ما
 في نفسه بحيث لا يصح ان يوجد الا بعلة ^{أي العلم بالوسط} لـ واجب بذاته
 ثم شوه وجوده فاستدل من وجود المعلول لا من العلة
 على سبيل الـ ان على وجود علة فان ذلك يثمر العقل المضاعف
 بوجود علة وبوجوب وجودها وامتناع لا وجودها علما ^{أي الآن الذي في صحابته} ضروريا
 يستتم ان ينزل البينة ومن ههنا يظهر ان البرهان الاولي على ضربين احدهما
 اني سانرج يقيد العلم التصديقي بالحكم علم اجازي لا وجوبي
 وهو الذي لا يصاحب اللـ كما اذا استدل بوجود احد معلولي علة
 على وجود المعلول الآخر ^{أي الآن الذي في صحابته} المستندين اليها بجهتين غير متضائتين على

فقد الاعتراضات
 العارضة بالجهتيات
 المحسوسة وجمها اذا
 رايتها ضغته علمت
 بالضرورة ان الخبيثات
 وكبر بالجهتيات ان
 وان قال قائل ان
 ان العلم بالوسط
 هو الذي هو
 الدين مستندان
 العلم بالوسط
 هذا العلم
 من جهات
 علمت واحدا
 العلل
 مولوي جيب الله
 ١٣١٢

السابق واللاحق وهذا الوصف غير مختصة به بل بعض الممكنات ايضا كان على
 ما لوحنا اليه انفا فالول بناء هذا المطلب على عينية الشخص التي تثبت في الحكمة
 لان العقل لا يجوز ان يكون حقيقة شخصية شخصين والتجوز لا يزم للحقيقة النوعية
 فلا يكون نوعا فافهم ولا تستر **قوله** او بل وحق مستندة الى اسباب خارجية
 امتياز كل واحد منهما بيهوية خارجية عن الذات فاما ان يكون كل واحد من الوجودين حاصلا
 من الغير واحد هما من الذات والآخر من الغير فلو اعتبر فحدة ذاته وحقيقة مع قطع
 عن الغير كانت هناك ذات واحدة او لم تكن ذات اصلا فلا يكون كل واحد منهما او
 لذاته على طريقة رفع اليجاب الى الذي هو اعم من السلب لكل ومن السلب عن البعض
 والثبوت للبعض ولما كان احتمالا لثانيه بعد هذا لا اتحادهما في الحقيقة فكلية ما في هو
 احد هما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فرع السأرج على الاحتمال الاول بقوله فوجب
 كل واحد منهما من الغير لا يقال اولا وحدهما وان كان ظاهر السأرج يقتضيه فلك سارة الى بعد الثاني قصر
 دفع توهم حاصله ظاهر عن البهال ١٢٢ الواجب ١٢٢
 اي في كل واحد منهما لا يظهر
 اي غير الاشارة ١٢٢

بعض الممكنات ايضا كان على
 والجواب ان هذا الوصف مختص
 به تعالى الا ان المراد من هذا
 نقد الاפשרاد وقياس حقيقة
 الواجب على النفس والفساد
 قياس مع الفاسد لا ر
 نقد الاפשרاد فيهما ليس
 بخلاف الواجب ١٢٢
 فكل واحد منهما ليس

فكل واحد منهما ليس
 فكل واحد منهما ليس
 فكل واحد منهما ليس
 فكل واحد منهما ليس
 فكل واحد منهما ليس
 فكل واحد منهما ليس
 فكل واحد منهما ليس
 فكل واحد منهما ليس

في التفرع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام **قوله** ومفيدة
 لوجوده الفعلية ليس معنى افادة الفضل وجود الجس من علته لوجود الجس

من ذلك الوجود
 فيه اشارات الى ان
 مسلك الذي سلكه عليه
 الفاضل التراب على و
 الفاضل الحافظ من و
 حافظ من في تفصيل
 من السأرج ههنا
 ليس مسلكا بدعيا
 موافقا لاسلام
 سارة قتال ولفظ حتى
 الحق ١٢٢ هو كولي
 حبيب الله
 عن قوله ١٢٢
 غير محذور ١٢٢
 علم من الله
 حبيب الله
 سارة ١٢٢

قوله فيكون
مفهومًا أو جاعلاً
أو بمعنى بصير
ذاتياً أو بطريق
جاعلاً أو بطريق
الترديد على
أن المفيد لسنخ
٤
قوامه أسباب
الجماع والذاتيات
وغيره

والذي يلزم أن يكون ممتازاً عنه فيه وليس كذلك لا تخادها في الوجود على ما تقر في
موضع بل المعنى أن الفصل بانضمام اليه بانه فيه ومنه يجعل الجنس حقيقة محض
صاحبة لأن يوجد فهو علة لرفع ابهامه وتحصله لأن الشيء ما لم يمتد حقيقة
لم يجوز العقل في عالم الواقع وجوده فيقال مسامحة أنه يفيد وجوده
قوله لا ينقسم بها أنه حاصله أن الفصل المنقسم للجنس خارج عن نفس
ومفيدة لوجوده بالمعنى المذكور فلو كان حقيقة الواجب جنس كان له فصل
يقسمه ويفيد وجوده الذي هو عين حقيقته فما يفيد يفيد ما يمتد
المقوم والجاعل فيكون مقوماً أو جاعلاً فالخيار للمورد في الزام كل واحد منهما
نظراً إلى الاستحالة الأخرى وفيه نظر لا عينية الوجود أما أن يستلزم انتقاء
الكلية عن حقيقة الواجب أو لا فإن استلزم فذلك كافٍ في إثبات المطلوب
بناءً على أن عينية الوجود يستلزم عينية الشخص وهو ينافي الكلية من لوازم
الجنسية بل سائر الكميات فيلزم انتفاء الجنسية عن حقيقة الواجب بل
انتفاء سائر أنواع الكلية فلا حاجة في إثباته إلى باقي المقدمات فيلغوا
ذكرها والأفجاز جنسيتها أيضاً غاية ما في الباب أنه يلزم أجزاء العقلية
لحقيقة الواجب واستحالتها على مذهب القدماء القائلين بوجود الكل
الطبعي مسامحة واستعمال مذهب المتأخرين النافين له فغير مسامحة
للتأخيرها عن الحقيقة الخارجية بالذات كما أشرفنا إليه سابقاً في اختلاف فهمها
امكاناً وجوباً وحله أن ههنا مسلكين أحدهما مبني على عينية الشخص وهو كما
قررنا لا نقافي وجه النظر والثاني مبني على عينية الوجود مع قطع النظر عن الاستلزام
المذكور فإنه لما كان حقيقة الوجود الذي هو بنفس ماهية وفي حله
ذاتها صاحبة للموجودية ومبدأ لا نتراعها ومصدقاً لهما فلو كان حقيقة

الوجود الذي هو عين الواجب من كان له فصل يقسم ويجعل له صالحة للوجودية
 وخارج عن نفس مفهومه وعن سطر الماهية والحالات حقيقة الوجود الذي فرض
 كونه جنسا بنفس ماهية من حيث هي صالحة للوجود فانه يصلح للوجودية
 ليس من زائد على نفس مهية فذلك الفصل المقسم الخارج عن نفس
 مفهوم الوجود الذي هو الجنس بحسب الفرض نفس مفهومه ومقوم
 والشراح المحقق او رد مسلك الثاني في هذا المقام فلا حشود ولا غوفافهم
قوله اي لا بحسب الذات او دفعها بغيرهم ومرد على ظاهر عبارة الماتن
 بان سلب التغير مطلقا لا يصدق في شأنه تعالى لانه رازق بالفعل في الارزاق
 وكذا الاحياء والامانة بل سائر صفات الافعالية فان كلها متجددة ويتصف
 بها الواجب فيما لا يزال فلا يصح قوله لا يتغير **وحاصل الدفع** ان المراد
 من التغير المنع بقوله لا يتغير التغير بحسب الذات والصفات الحقيقية
 سواء كانت حقيقية محض او ذات اضافة لانها محال ان اما الاول فلكل التغير
 عن التجرد وانقضاء الشيء وحدوث شيء اخر فالذات النقيض والحادث لا يمكن ان يكون واجبا
 بالذات واما الثاني فلان تغيرها يستوجب التغير في الذات الذي هو محال بالذات وما ذكرتم
 ليس بتغير في شيء منها **قوله** في الحاشية لان التغير المعلوم الاول تغيرهما من
 تلك الحاشية معلول لتغير العلم والعلة فتم لم يتغير كيف يتغير المعلوم والمعلول
 وانما ضم المعلول مع المعلوم والعلة مع العلم مع ان المشهور في امثال هذا المقام
 ذكر المقدم مع المعلوم كذكر المقدمة مع العلم اشارة الى ان هذا المطلب اعني استحالة
 التغير في الصفات المذكورة ثابت على كلا المذهبين من المتكلمين والحكماء
 اما على مذهب الحكماء فظاهر لانها عين في الواجب عندهم فتغيرها عين تغير الذات
 واما على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات السبعة او الثمانية فانها

من علم كونه محليا
 صليب الله
 قول من قال في
 الذات والذات الصليب الله
 قول من قال
 الحاشية او اي المعلول
 من حيث انه معلول
 والمعلوم من حيث انه
 ان تغير المعلوم والمعلول
 يتبع الحاشية المستوجب
 فيما استلزم العلم والعلة
 فلا يقع تغير الذات
 لتغيرها فغيرها استلزم
 يجب بان هذا مبني على
 فرض كون الصفات نفس
 الماهية في الممكن وعلى علة
 الفرض يكون التغير في
 ونحوه غير ذلك

قوله لا
 انما المصنف مخرج
 الكلمات والجزيئات
 الى المقدمات والاشارة
 بالجزيئات في عبادة الحكيم
 كما هو المذهب في عبادة المصنف
 ليست الفرق بين المصنف
 يكون نفسا في الاستغناء
 الكلمات والاشارة
 الله تعالى وجهها
 ٢٠
 وجه الاستغناء
 الثانية ما خرج به صاحب
 من قوله من قوله
 فخره من قوله
 ان وجهها هو المصنف
 الى الثالثة هو المصنف
 وجه عبارة في المصنف
 جعل قوله الى الكلمات
 فانها الى الجزيئات
 وجه المصنف من منظومات
 جعل الكلمات مخرج
 على وجهها

اذا اشار الى وجه البراءة **قوله** تفصيله وتحقيقه ان حقيقة الوجود
 محمول على ما يفهم من عبارته بيان المقدمات ثلثة اشار اليها للصفحة
 بقوله جعل الكلمات والجزيئات لولها ان الممكنات كلها مستندة الى الله بالذات
 وصادرة عنه بالذات كما هو رأي اهل الحق والمحققين من الحكماء واسواقهم
 كالعقول والا فلاك فهي من الشروط والمصطلحات لا انها مؤثرة حقيقة
 كما هو المشهور لان الممكن لا يمكن ان يكون مؤثرا في ممكن والثانية ان الممكنات
^{اي الاله سنة والجماعة اليه}
^{اي عند المحققين من الحكماء لا عند اهل المذاهب} مجعولة بالجعل البسيط كما هو مذهب الاشراقيين لان الجعل البسيط
 يتعدى الى مفعول واحد لا نه بمعنى الخلق والابداع بخلاف الجعل المؤلف
 الذي هو جعل الشيء شيئا ومعه الصيرورة ونسبة بين المفعول والمفعول
 فيقتضي المفعولين والمصنف قصره هنا على مفعول واحد لان التقدير خلاف الاصل
 فعلم ان مقصوده هو الجعل البسيط والثالثة ان جعل الكلمات مقدم على جعل
 الجزئيات **حاصل بيان الاولى** ان ههنا ثلاثة مفهومات مفهوم
 الواجب بالذات وهو عين الوجود التاكيد القاسم بذاته فلا يحتاج في الموجودية
 ولا في كالات الوجود الى الغرض ومفهوم الممتنع لذاته وهو عين العدم الذي هو معدن
 كل نقصان فلا يقبل الوجود ^{لان الوجود يشبه كل كمال} وشيء من كالاته نظرا الى ذاته كما ان الاول لا يقبل العدم
 ولا شيء من النقصان نظرا الى ذاته لوان من المقرر عندهم ان القابل يجب ان يكون ^{مجموعا}
 مع القبول ومجا مع الشيء مع تقيضه محال ومفهوم الممكن لذاته وهو ليس عين
 الوجود ولا عين العدم بل كل منهما رايد على مهينة فنية الممكن قابلة لكل منهما
 ولا يكون شيء منهما راجعا نظرا الى ذاته والا فممتنع الاخر نظرا الى ذاته فلا يكون ممكنا لذاته
 هف واذا تقرر هذا فنقول ان مناط الافتقار ليس لامكان لوان ذات الممكن لا يكون
 كافي في شيء من الطرفين ولا يلزم الترجيح بالمرجح فلا بد من مرجح ^{الوجود والعدم}

وهذا المخرج لابد ان يكون موجودا بنفسه وواجبا لذاته لان الممكن مثل الممكن
 في الاقتدار والتساوي والامتثال كمال نقصانه لا يكون محتاجا ولا محتاجا اليه
لا يقال عدم العقل الاول ممكن بالذات مع انه يحتاج الى عدم الواجب بالذات
 الذي هو ممتنع بالذات فلا يخصر ما يحتاج اليه الممكن في الوجوب بالذات
لانا نقول الكلام فيما يحتاج اليه الممكن في الوجود لانه افتقار حقيقة وفي العدم
 مجاز فمخرج الوجود للممكن لا يكون الا واجبا بالذات وهذا تفصيل قول الشارح
 بالحكمة لا وجودا بالوجوب لان الشيء ما لم يجب له وجوده ووجوب الممكن لا يمكن
 ان يستفاد الا من الواجب بالذات لان الممكن ليس في نفسه واجبا فكيف يفيد
 وجوب الغير فثبت ان الواجب خالق كل شيء من الكليات والجزئيات
فان قلت ان الممتنع في الوجود يات اما الوجوب بالذات او مطلقا سواء
 كان بالذات ام بالانبيس ولا دور باطل لانه يستلزم انحصار الوجود في الواجب
 بالذات وعلى الثاني بيان ان الممكن الموجود الواجب بالغير مفيد
 بالذات في نفسه لا في غيره وانما وجوده انما يخصر كجاء في الواجب
 بالذات في نفسه لا في غيره انما استلزامه انما جعلت الى الواجب بالذات والا
 لان ان تسلسل قلنا ان في الممكن الموجود جهتين جهة الامكان وجهة
 الوجوب بالذات ان من حيث هو ممكن لا يفيد الوجوب ولا الوجود
 واما باعتبار جهة الوجود وان جاز افادته لهما لكنه راجع الى افادة الوجود
 بالذات في الحقيقة لانه تغاير **ونظير** افادة نور القمر لا يكشف فانه لا
 يظهر من القمر لكنه في الحقيقة من الشمس كما نقر في موضع وانما بين الشارح
 مفهوم الواجب والممكن وحققهما بحيث لا مزيد عليه مع ان المقصود ههنا اثبات
 انحصار الجاعل في الواجب بالذات لان مقدمات هذا الدليل بل الدلائل انما تستلزم

فقال ان يكون محتاجا
 لا يحتاج اليه لا
 الموصوف بهذين الوصفين
 ليس له ما لا يتحقق من
 في المستغنى باطراد
 فقل هو المولى
 حبيب الله
 حكمة الله
 ٢١
 لا فافادته بل لا يفيد
 الجاعل في الواجب
 ودليل اثبات جوع
 البسيط
 حبيب الله
 مولى الله
 مولى الله

من هذا البيان كما سيظهر عن قريب **قوله** والافيق طبع وجد فوجد الافيض
لو كان ماهية الواجب علة لوجود ما يجب ان يصح هذا القول فيها بالنظر ^{ما} **قوله**
فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود اذ لا معنى للعلية الا التقدم بالوجود وهذا
القول كناية عنه لان فاع فوجد للتفريع اذ معناه وجد العلة فوجد المعلوم
بعد ما بعده ذاتية قيل لم ما لزم **قوله** ومجموع الوجودات ^{سطح} الاشياء ^{الشرعية} هي
مختلفة في بعضها وفي بعضها اذ والظاهر هو الاول لانه دليل اخر لعينية
الوجود وهذا الدليل مأخوذ من دليل يدكره لاثبات الواجب حيث قالوا
ان مجموع الممكنات بحيث لا يشترطها ممكن ممكن فلا بد لهذا المجموع
من علة وليس هي نفسه ولا داخل فيه ^{الشرعية} والافيق طبع ^{الشرعية} لعلته
ولا بد ان يكون خارجة عنه وليس هو الا الواجب بالذات لان المحتتم
لا يصلح للعلية وتوضيح الدليل ههنا ان مجموع الوجودات المتسلسلة
اللامتناهية الزائدة كالوجود المفروض او لا في كون كل واحد منها مسبوقا
بوجود الموصوف الذي هو شرط للثبوت وهذا الوجود السابق ليس زائدا
والا يدخل في المجموع لانه اخذ بحيث لا يشترط فهو عين الوجود الموصوف
فتثبت عينه الوجود مع قطع النظر عن ابطال الدور والتسلسل كما
ان هناك ثبت وجود الواجب مع قطع النظر عن ابطال الدور والتسلسل
ويحكي ههنا ما اوردوا هناك وهو ان اختيار الشئ الثاني وهو الجزء وهو
ما قبل الوجود الاخير الى ما لا يتناهى لان ما قبل الوجود الاخير
جزء من مجموع معه الوجود الاخير بناء على ان مجموع الكل جزء من مجموع

ما لزمنا الا من تقادم الزمان
على نفسه وكونه مو
جودا بين يدي بل
يوجدات غير متناهية
مولى
حبيب الله
الحق هو قال بعض الصوفية
مداد ليدفع بطاوة
الذوق والتمسك
بالذات والذات الواجب
عينية الوجود لان منه
ظفر قوله في الحاشية هذا
دليل اخر على عينية الوجود
سابعة احكيب الله
سورة قمار والاوليم
عليه النبي النفس
كانت العادة نفس المحجور او
منها قولوا لعنة الكائنات
اللعنة حسنة المحجور ونفسه
هو حبيب الله

من مجموع الأكثر وان تكلم احد في جزئية المجموع من المجموع بناء على ما قيل في جزئية
العدد اقل من الأكثر فانحصار علة المجموع في الخارج ممنوع حتى يخطر الخراج
في العين ممنوع ففهم **قوله** وطباع الامكان اذ وانما عدل عن العبارة المشهورة
في تفسيره وهو سلب ضرورة الوجود والعدم وزاد لفظ التقرر الذي هو
فعلية نفس الذات والالتقرر الذي هو ليسية نفس الذات اشارة الى ما هو مناط
لبیان المقدمة الثانية كما سيأتي بالتفصيل **قوله** فكما حق جوهر ذاته
الجواز آية اي كل شيء تنظر الى ذاته جاز الفعلية والافعلية وهو الممكن بالذات
لا يقدر ان يكون جاعل لشيء من الممكنات اذ يمكن ان كان **قوله** فالتدبر
خالق كل شيء آية هذا هو المقدم الاول لفرع على ما قبله تفريغ النتيجة
على الدليل **قوله** بمعنى انه تعالى ايدعها هذا شروع في بيان المقدمة
الثانية المشار اليها في قول المصريح وهي ان الممكنات مجعولة بالجعل البسيط
قوله وهي كما انها آية هذا رد لدليل الخصم على وجه يلزمه اثبات المطلوب
لان المشائين اوردوا دليلا على حقيقتها الجعل المؤلف بان علة الافتقار هو ^{مكان} الوجود
وهو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فهذا الربط هو المحتاج بالذات فهو
اكثر بالذات والماهية والوجود تابعا له وهو المراد بالجعل المؤلف فردة الشارح بان
ماهية الممكن كما يحتاج الى الواجب تعالى في الموجودية كذلك يحتاج في فعلية نفسها ايضا
واختصار علة الافتقار في الامكان ممنوع ومشأ هذا الافتقار هو خصوصية نفس
المهية لا امر نريد عليها كما ان مشأ الاستغناء في الواجب بالذات نفس ذات تعالى
بذاته وكوسلم فالافتقار في الوجود راجع الى الافتقار في فعلية نفس الذات لان علة
الافتقار التي هي سلب الضرورة عن الوجود والعدم راجع الى سلب الضرورة
عن مصداقهما لان بعد ضرورة مصداق احدهما لا معنى لسلب الضرورة

٢٠
تعالى
الربط
الافتقار
لا بد
الشيء الذي
يجوز
الامكان
له وهو
ان ذلك

٢١
فانما
قوله
حيث
الله
الله

الرجوع دم
الطاهر

المجلس العلمي

بیت

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدم النسب

13

子

فقره دوازدهم

11/22/22

خبریه لریانیته
ابا الحسن

السجود اليك

المالفة



۱۰۰

620



عندئذ لا يمكن وأن كان بحسب الظاهر علة الاقتدار في الموجودية لكنه في الحقيقة

محتاج اليه كمن في فعله نفس المهية التي الوجود من الرحمة المصدرية

فقال السيد: بل الاقتفاء في الوجود الخفي **1**، فالإمكان هو أنه إشارة إلى أن هذا الرد

اذا حقق كان جوابا بطريق المعارضة بالمثل كما لا يخفى على من له ذائقة في الملاحظة

فانهم قولهم الا ان الطبايع آلهذا المشروع في اثباتها للمقدمة الثالثة وهي ان

الکلیات مقدم علی جعل الجزئیات ونقضی علی ما مقدر الشارح فی بحث وجود

الكل الطبيعي ان جعل الطبيعة وجودها وان كان عين جعل الفرد وجوده في

من غير اللغات المتبوع من العواض، ولسه ملقة وان لم تاهمناط بالاجام

ومكتشفها وسبني مخلوطه ففي هذه الملاحظة يمتاز كل منهما عن الآخر ومما يراى با

اعتبار لأن هذه الملاحظة ظرف الخطأ والتعريف بالاعتبارين وينسب

هذا الوجود الى كل واحد منهما بالذات اذا كانت ذاتا بالذات

فالوجودان متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار والعروضيهما اذا كانتا

ان يكون الخطا

ويعود الالهى فناء الطبيعة بالاشتران
للهوى وخاله احم
الادب ايسر ان يجرى
سوى بين وجوده و
الامر لا يفسد مقدار
الامر لا يفسد مقدار

[illegible]

الأفلاك ما وعن
الطبيعية ما دام
الطلاق أو المصالح
البرهان في
من غير أن
خود فبقا
الطبيعية
بالذات على
فيها

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحب الله وأهله أحب الله وأهله ومن أحب الله وأهله أدخل الله الجنة ومن أحب الله وأهله أدخل الله الجنة ومن أحب الله وأهله أدخل الله الجنة

[illegible]

قوله واطلاق المرتبة
 لا يبرر عليه ان المرتبة
 مغايرة لذي المرتبة فقال
 له فله يصح قولك الاول
 مرتبة نفس الماهية
 من حيث هو هي
فاجاب
 بقوله واطلاق الـ لا يبرر
 على تعريف الجوهر
 بقوله النفس الجوهر
 ٢٦
 بل ان الله ان الثاني
 مغاير لمن قام به فاجاب
 ان يصعد الى علم الظاهر
 بالغيب واما اعتبار
 بذلك لضيق المقام
 في
 قوله
 في
 قوله
 قوله

الذات والذات واطلاق المرتبة في هذه المرتبة فترى المقام بل في ذوات المرتبة والذاتية مرتبة
 فعليتها من الجماع وتقررها ويعبر عنها باخراجها من اللبس الى الالاس والذات
 مرتبة للوجودية والخلط بالوجود الذي هو اسبق العوارض والذاتية
 مرتبة خلطها بسائر العوارض واذا دريت هذا فاعلم ان المرتبة الاولى مقدمة
 على سائر العوارض بالذات او بالمهية واما المرتبة الثانية وان كانت متقدمة
 على مرتبة الوجودية لانها مصداقها ومبدء انتزاعها لكنها ليست متقدمة على
 سائر العوارض لانها في تلك المرتبة مخلوطة بالمجولية والخارجية من اللبس الاول
 فعل مراد المشائين بمرتبة الوجودية مرتبة مصداقها التي هي مرتبة الفعلية و
 التقترها فاجعل هي المرتبة الاولى والمجول اليه هي المرتبة الثانية فيجوز تعلق
 الجعل المؤلف بالمهية فلا يلزم سلب شيء عن نفسه عند عدم تعلق الجعل
 كما نرى في الشرقيين بل اللازم سلب المرتبة الثانية من المرتبة الاولى وهو غير
 محال للتغاير بين المرتبتين وما هو محال فهو غير لازم قال المحقق الهروي في الحاشية
 في هذا المقام ان هذا السلب ليس مقابلا لا لواجب الذي هو محسب المرتبة
 ولا لا يصح الملازمة في قوله هو لو تعلق الجعل بالمهية يلزم سلب الشيء عن نفسه
 عدم الجعل لان مرتبة المهية مرتبة النجاس والتقدير ومرتبة المجولية مرتبة
 التحقيق والتقترها فافهم ولا تسرع في الرد والقبول **قوله** في الحاشية لاننا نقول فيلزم
 ان لا يكون مرتبة المهية الا وفيه انه لو كان المراد بمرتبة الوجودية ما هو مصداقها ومنسأ
 انتزاعها كما قررنا سابقا فلا يلزم شيء من المحذور وان معنى الجعل على هذا التقدير انه تعالى
 جعل المهية المقدمة متحققة وجعلها مخترجة من اللبس الى الالاس فالمجول نفس الماهية
 حيث هي هو والمجول اليه يكونها بحيث تقير مصداقا للوجود ومبدء انتزاعها ومصداق
 لثبوتها عليها لانها لو كان بذاتها مصداقا لانه يكون واجبة لذاتها فعند عدم الجعل يلزم

المبكون فيها مصدا قال عن نفسها من حيث هي لا سلبها عن نفسها حتى يلزم

الحال فافهم وانصف **قوله** وفيه اشارة الى لم يعتبر هذه الاشارة في قوله جعل

حکایات کے مع انہ صالحہ لادشارة و مقدم ایضاً ان مطمح نظر فیہ ہوا جعل
بسیط فیہ رہے علم من بینکر ان معنای جعل ہما جعل سبباً و منظور فی الکلام
ای الکیالات و ان فیہ

هو القيد غالباً عند البلوغ **قوله** وهم قد خالفوا لأنه لا نسيب وجود العدم

إلى مهية الممكن على الشواء والآن يكون ممكنا كما بين في محله قولهم فثبتها

مما في الذهن أنه يعنى كانت من المعقولات الثانية كالكلية والجزئية فتعقد

سُئِلَ الْمُقْبِلَةُ الذَّهْنِيَّةُ فَقَطَّ فُلُوْا نَعْقِدْ مِنْهَا الْخَارِجِيَّةُ تَكُوْنُ كَاذِبَةً كَمَا الْوَقِيلُ

وإنسان كل في الخاسر منكون كاذبة **قوله** والجواب أنه تحقيقه أنه ان أراد

ثبوتها في الخارج وجودها فيها على حالها في نفسها كما في الاوصاف الوصفية

الحصر ممنوع لجزء وجودها في الخارج لا على حالها في نفسها بل على حال الموضوع

ما في الانتراعيات الخارجية وإن اردتم الا عم فالملو من المصار إليها

بقوله فكانت من الممكنات المحمودة لان الاحتياج الى الابدان انما يلزم لو كان

جودها فيه على حالها في نفسها وليس كذلك لأنها من الأمور المتراعية الخارجة عن مقتضى

الشاهد
فيها القضية الخارجية كما استغنى عن الانضمامات فلا يلزم الجهل الا ان

الحجابه الختيا الشق الثاني ولم يتعرض للاول لعدة **فصل** في الحجابه

قوله ^{٥٢} حاصلة ان زيان الایجاد والتأثر وزمان الوجود والحصول المرتبتهین

لها واحد وتقدم الاولين على الثانيين تقدم بالذات فلا اشكال قوله في

كاشية وأمامية. لا يتصاف إلا نقل هذه الوجه جار في الوجود أيضا فلم لم تنعش

لأن الوجود يذكر في العرف مقابله كما يقال هذا بحث الوجود وذلك بحث

والله اعلم بالصواب

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----



مجلس

الحق في الدنيا والآخرة

کے حقوق فقط اور

اسم في الزمان

مخارج ايضا

عقوبة الجاني

فلا تلتفت الى

الحجاء ما لا يجد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

76

بسم الله الرحمن الرحيم

طال بدها

سید محمد علی

الحمد لله

بجالاتی لکھنؤ

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلس

55

بسم الله الرحمن الرحيم

20

بل هذه المعاني الثلاثة التي هي معلومات تلك العلوم الثلاثة **قوله** اما تبينها على الترادف لا يخرج
 ان المصنف رحمه الله في صدر بيان معنى العلم حتى يتضح تقسيمه فذكر لفظ التصور مع العلم ثم بيان مفهوم مشعر
 بان مفهوم التصور ايضا هو هذا الذي ذكر عقيبهما **فان قيل** هذا المعنى يشمل الحضور كما صرح به
 الشارح نفسه ومعنى التصور المشهور هو الصورة الحاصلة فالمعتبر فيه الصورة لا الحضور وكل منهما
 ينافي الحضور فلا يشمله فكيف يحكم بالترادف **هنا قلنا** الامر كذلك لكن قد يتصرف في ذلك
 المعنى المذكور للتصور بحيث يشمل الحضور ايضا كما قال المحقق الهروي في حاشيته على شرح التلخيص في
 اول بحث العلم الصورة لا يختص بالموجود الذهني كما يتوهم من قوله هم الاشياء في الخارج هي بمعنى اوسع
 وفي ذهن بالصورة بل الصورة يطلق على الشيء باعتبار الحضور العلمي ايضا والحضور كالموجود
 وبهذا التقريف جعل هذا المعنى شاملا للحضور والتنبيه الثاني ينظر الى الظاهر في التنبيهين
 بالنظرين كما لا يخفى ولا يبعد ان يكون تنبيهها على ان العلم هنا بالمعنى الاعم ليشمل الصنائع الخمسة
 كما هو مصطلح اهل المنطق لا بمعنى الاعتقاد كما هو مصطلح غيرهم وان الاصطلاحين في لفظ العلم لا في
 لفظ التصور **قوله** نظر الى اختصاص التصور والتصديق بالباياني والتميزي آلا ليه في قوله
 بالباياني يجهل دخل على التصور عليه كما هو الاصل دون المقصور كما هو المشهور والا لا يتم التقسيم
 كما لا يخفى **قوله** والحق انه اعترض على من ينحصر التقسيم بالعلم الحضور الحاد حاصله اثبات ان علم
 المجردات بما هو غير ذاتها وصفاتها علم حصو منقسم الى التصور والتصديق فلا يصح تخصيص
 بالحضور الحادث وهذا الاثبات موقوف على ثلاث مقدمات الاولى انها عالمية بما هو غير ذاتها وصفاتها
 والثانية ان هذا العلم حصو لا حضور والثالثة ان كل علم حصو منقسم الى التصور والتصديق اما
 الاولى فلان انكشف ما هو غير ذاتها وصفاتها عندها ممكن وكما هو ممكن في شأنها فهو
 بالفعل وايضا هذا النوع من العلم لما كان حاصل النافذ بالقدسات واما الثانية فلان كل علم حصو
 لانها ليست لها حالة مستقرة التي من خواص المادية وعوايشها ^{بمجرد اشارة} حبيب الله رحمه الله
 اما ان يحصل بواسطة صورة الحكاية او غيرها والا في التصديق والثاني التصور ولما كانت المقدمات
 الاولى مسلمة ومشهورة عندهم لم يتعرض له الشارح واما المقدمة الثالثة وان كانت مقصودة بنا

في قوله بالباياني
 من الذي ذكر في التلخيص
 من ان العلم
 بالحقائق لا بالظواهر
 انما يحصل بالظن والظاهر
 في قوله بالباياني
 في عبارته كما في
 الزاهد الهروي
 والتبني لا في الجليل
 بعد التقريف في عبارة
 قائله
 حبيب الله رحمه الله

هناكس لما كان بيانها يظهر من بيان المقدمة الثانية شرع في بيانها بقوله فان مناط العالمية الأولى
لثلاثة لا يلزم التكرار في البيان وحاصل بيان الثانية ان علم المحررات بجا هو غير ذاتها وصفاتها مسلمة
ثابت فلا يخلو اما ان يكون حضوره او حصوله الاول باطلا لان علاقة الحضور في المشهور منحصر في
الثلاثة العينية والنعتية والمعلولية وليس شئ منهما متحقق ههنا واما انتفاء الأولين فظهر وكذا
لو تعرض له الشاح اذ انه ما خوذ في مفهوم المعلوم واما انتفاء الثالثة فلما بينه الشاح بقوله والجواب
يعني ان الممكنات باسرها من العلوى الى السوفى معلولة ومجموعة للواجب سبحانه وان لم يكن ممكن
هو ممكن لو يصلح ان يكون جماعا لشيء من الاعتبارات كما سبق فانتشاف الممكنات بعلاقة المعلولية
ليس القياس الى تلك الحضرة فعلم ان وجودها بالواسطة التصور فيكون علمها بالحصول بافاضتها
عليها من المبدء الاول كما اشار اليه الشاح بقوله وان كانت بصورها مخزونة وهو رتبة فيها
لا مكانها فيها بالذات لان الامكان الذاتي كافيا في فيضانها بل في فيضان الكمال اكمل عليها كاهو
كاف في فيضان نفسه من المبدء الاول لان الفيضان عليها ليس من هون بلا استعدادات كما
شان للماديات ولما ثبت ان علم بالحصول وبواسطة التصورة وهي اثنان تكون صورة الحكاية
من حيث هي حكاية او غيرها والاول مناط التصديق والثاني مناط التصور فبعد بيان كونه حصولا
واحاجة الى بيان انقسامه الى التقويم والتصديق ون ثبوته له بين وأشار الشاح الى هذا بقوله
والحق الى قوله تنقسم الى التقويم والتصديق حيث جعل الحكم بالانفساء تابع للحكم بكونه علما حصولا
مع ان المنظر بالذات في هذا المقام هو الاول ليحصل الرد ولان الثاني مما يقول به الخصم ايضا ولذا
جعل المحقق الدواني علة التخصيص الانقسام الى البدئي والنظري دون الاول قولهم مخزونة
فيها بافاضة المبدء الاول لا اشارة الى بيان المقدمة الثانية بوجه آخر وهو انه قد ثبت في الحكمة
ان البادى العالية خزنة لما يحصل فينا من الضم للفرق بين الذلول والنسيان فصورة كل مكرر
ما هو غير ذاتها وصفاتها ممكن الحصول فينا على سبيل البدلية فكلاهما ممكن الحصول فينا فواصل
فيها بالفعل لاستتالة الحالة المنتظرة فيها لانها خزنة لنا فثبت وجود الضم وذى الصور

ای باغافضۃ الصغیرۃ ۴۴

الا ان وجود الثاني بواسطة وجود الاول فعملها بالاول وحضورها في الثاني حصصها لا ينحصر في
 قولها وكونها وساطة اذ دفع لما عسى ان يتوهم في هذا المقام وهو ان المشهور من الحكماء هو
 العقل الاول من الواجب بالذات فقط ثم منه الثاني وهكذا الى العاشر ثم منه سائر الممكنات فلو افترق
 العلوية بالقياس الى الواجب في العقل الاول فقط وفي سائر الممكنات بالقياس اليها فيكون علمها بها
 حصوله له حصوله وحاصل الدفع ان المشهور خلاف التحقيق عندهم لان الممكن من حيث هو ممكن
 لا يعلم ان يكون موجودا في نفسه فكيف يفيد الوجود لغيره فالمفيد للمؤثر في الحقيقة ليس الا الواجب
 بالذات لا غير الا ان بعض الممكنات قاصرة عن قبول الفيضان في ذاتها من المبدأ الاول فلا يقبل
 الفيض الا بواسطة الغير كما العقل الثاني لا يقبل الا بواسطة العقل الاول وهكذا فتوسطها كوسط الاول
 لقبول المادة الصورية من واهبها فعلاقة العلوية ليست بالقياس الى المؤثر في الحقيقة وهو ليس الا
 الواجب بالذات دون غيره **قوله** فشاها بالنسبة اذ دفع لما يراد على القول بكونها لخرانه تلمذ ركازات
 عقولنا فيلزم ان يكون حاصله فيها مع كون بعضها كاذب فيلزم انقسام الكواذب فيها وهو محال لانها
 من غوييات الوهم وهي منزهة عنها لانهم قوة جسمانية وحاصل الدفع ان حصول الصورية من
 القضاء الكاذبة على الخوف من حيث الحكاية ومن حيث نفس مفهومها مع قطع النظر عن كونها
 حكاية ولا اول مناط العلم التصديقي والثاني مناط العلم التصوري وحصولها فيهما على النحو الثاني دون
 الاول والمحال هو الاول فاما هو محال غير لازم وما هو لازم غير محال **فان قيل** فعملها هذا يلزم عدم
 المطابقة بين الخزانة وذى الخزانة لانها حاصل في الثاني بالاعتبار الاول وفي الاول بالاعتبار الثاني
قلنا ان الخزانة خزانة لما هو حاصل في النفوس ومظروف فيها لا لما هو قايما بها ونعت لها او
 نعت احد المتعاضدين بالذات يستحيل ان يكون عين نعت الاخر كيف ولا فرق بين صفات و
 فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم وكذا المادية والتجريد **قوله** سواء كان نفس
 المعلوم اذ فائدة التعييمات في هذا المقام ليس الا التنبيه على ان المعرف هو العلم بالمعنى لا دعم
 الشامل لجميع اقسام العلم من الحضور والحصول وبالكذا وبكذلك وبوجهه وبوجهه

[illegible]

حتى ينحصر فكذلك هنا اذا علم ان المنحصر في التصور والتقدير هو العالم المحصور الحاد او المحصور كذا اذا علم
 ان المنحصر في البديهي النظر هو الحاد من كل منهما فيجب في كل التقسيمين فواجب التشنيع وحله على
 ما لم ينه عن فضله ومنه ان رايه بعد من عبادة الاسلاف يستلزم نسبة القصور اليهم العباد
 والبيان وهم اهل الفن وبجته دون له وطننا في شأنهم البلاغة في العبارة ومثله هذه التقديرات
 الكثيرة يفضي الي التعقيد الذي ينال في البلاغة فينبغي ان تفسر عباراتهم وتصر على وجه يقل التعقيد
 هو راي الجمهور والله در المصنف حيث اشار الى تصحيحهما بحيث لا يلزم شيء من التمييز كما
 بينه الشارح ورفقا بين مورد القسمة في العنوان وبين ما هو مقسم في الحقيقة وقاد ان الانحصار
 وغيره من الاحكام من خواص ما هو مقسم في الحقيقة دون ما هو مورد القسمة في العنوان فانه قد يكون
 جنسه فيجب ان يؤخذ باعتبار مطلق الشيء كما بينه الشارح فعلم هذا معنى قول الشارح والتعميم انسب
 بقواعد اخرى يعنى بعبارات اهل الفن التي هي كالقواعد فحاذر التشنيع ان كل من تكثر التقدير
 عبادة الاسلاف فهو بعيد عن الصواب ومن يقل فهو قريب اليه كجمهور ومن لم يقدر
 كجمهور ومن لم يقدر كالمصنف فهو عينه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وان لم يساعد
 فهم العوام فان قيل لم تترك المتقدمين قيد المحصور مع انه مراد بالافتقار قلنا ان العلم
 اذا اطلق في عرفهم يتبادر منه المحصور كما يظهر من تتبع كلماتهم في هذا المقام ومن كلماتهم ان العلم
 تحصيلك ان الله وان العلم كيف اضافة او انفعال وغيرها من الاحكام التي هي جارية على العالم
 من غير تقييد ومطابقتها في الحقيقة هو الحصول واقام عدم التقييد بالحادث فلعدم تيقنه فقامل
قوله هذا هو المختار عند المحققين او التعريف المذكور تعريف لفظ ولذا اورد في تعريفه لفظ
 المدرك لان الادراك والعلم مترادفان **قوله** كان من المحسوسات او دفع لما عسى ان يشوب
 في قوله وانما اختفجه في اقله لشدة وضوحها من ان الشيء باعتبار كماله متحققه رافض انقيضه
 يستلزم تقيضه كيف وان يستلزم اجتماع التقيضين لان الخفاء لا يزم مساو لرفع الوضوح
 وحاصل الدفع ان الوضوح في ذاته لا ينافي الخفاء باعتبار الغير ونظيره في المحسوسات كاشموس فانها

فلو كان محصورا
 البديهي الحاد
 فلو كان محصورا
 التقدير الحاد
 لا يتجاوز عن غيره
 تشنيع
 قوله
 فلو كان محصورا
 التقدير الحاد
 والتقسيم
 البديهي
 الدليل
 ٥٣
 التقدير
 بوشيد
 في مرام
 ومقصود

اظهر البصائر في ذاتها مع انها كما لظهورها اختفت على الباصرة وانعجرت الباصرة عن التحدث الى
 جبرها كذلك العلم لما كان مبدءا لا فكشاف جميع الاشياء فيجب ان يكون في ذاته نور لا يحضن الا يشوب
 شي من الظلمة فاعجز العقل عن التوجه اليه والى حضرة النورية كما قال الشارح بعيد هذا
 فانه ليس خفيا في نفسه بل ان عقولنا اعجز **قوله** وعلى كل تقدير يجب له فصل الالوان كل من
 هذه الثلاثة جنس على وقد تقرر في مقرة ان كل ما له جنس فله فصل فثبت له فصل ولكل
 ثبت له الجنس الفصل ثبت له ^{فصل له} الحد التام فيمكن تصور الالوان بالحد وهو تصور بالكنه مختصر
 بالنظريات فلا يرد ان تصور الجزئي الحقيقي بالنوع تصور بالكنه مع انه ليس كاسباب ولا مكتسبات
قوله وجنسية المقولات لا دفع لما قيل ان الكيف وغيره من المقولات اجناس بالقياس الى
 ما هي تصدق عليهم من الحقائق الموجودة لا المتحصلة فكيف يكون صدق هذه الثلاثة على
 العلم صدقا عرضيا وهو من الحقائق الموجودة لا لفصول الجواهر فانها ليست
 حقائق براسها بل ابعاضها وحاصل الدفع ان جنسيتها بالقياس الى ما تحتها من الحقائق المركبة
 او بالقياس الى كل الحقائق وان بعضها بسيط فلو كان الجنسية بالقياس الى الكل يلزم تركيب
 البسيط فتأمل **قوله** وايضا المطلوب بدها اذ الحق عندى ان ما حكم عليه المصنف
 ببدها هو كونه من الحقائق المحصلة الموجودة في نفس الامر بترتيب عليه انكشاف ما هو
 متعلق به واما بدها كنهه بانه بسيط لا يكون له مبادى في نفس الامر بترتيب حصوله على
 تحصيل تلك المبادى فغير معلوم اصلا لا بالبدها ولا بالكسب كيف وهو لا يخلو اما ان يكون
 من الحقائق الالمكانية او هو واجب لذاته وعلى الاول يجب ان يكون مندرجات تحت مقولة
 من المقولات العشرة كما قال المحققون لا يستطيع ان يذكر ذاك شيئا من الممكنات الالوان يكون
 مندرجات تحت مقولة من المقولات ولذا قالوا ان النوع الاضافي اعم مطلقا من النوع الحقيقي
 كما سياتى انشاء الله تعالى وعلى الثاني يمتنع حصول كنهه في الذهن فضلا عن ان يكون
 بدها اوليا نعم تعيين مصداق هذه الوجودية ومعرفتها بان يكون واجبا او ممكنا

وعلى الثاني امان يكون جوهرها او عرضها وعلى الثاني امان يكون كيفا او غير من المقولات عسير جدا
كما قال المصنف نعم تنقيح حقيقة عسير جدا **فان قيل** كل شئ بدىهى باعتبار بعض الوجوه فلم
خص المصنف العلم ببداية بعض وجوهه **قلنا** في هذا الحكم د على من خالف في ثبوتها له على
وجهه اوكد يعنى ثبوت هذه الوجوه بدىهى عند من يعنى الوجوه وان كان خفيا عند غيره الاثر
الى بحث الازالة من الرسالة المعروفة فى التصور والتصديق حيث اورد صاحبها سورته الدليل على
اثبات كونه امر وجوديا او لا ثم ادعى لبداية اخرى **قوله** بالعلم الاجمالى لا يعنى ان الصورة
التفصيلية للمحدود يحصل بعد الحركتين ومجموعهما معنى النظر فيترتب عليه فيكون نظريا
بخلاف الاجمالى فانه قد يحصل قبلهما ايضا فلا يترتب عليه لان ما يترتب على الشئ لا يحصل
قبله فلا يكون نظريا وفيه ان هذا الكلام وان كان حقا لكن لا فائدة فيه لكونه مجاريا فى ثبوت
الحقائق المركبة فى كلام المصنف عليه لا يخلو عن بعد ما فالاولى ان يحل كلامه على ما قلنا سابقا
فتأمل **قوله** كما سيظهر انه عين الوجود الحق الخاص الواجب لذاته وهو لا يندرج تحت
من المقولات لانها من اقسام الممكن **قوله** وما قيل ان غيره لا يعلم الا به اذ حاصله ان
استدل على بداية العلم بانه لو كان نظريا لكان علمه موقوفا على الغير الذى هو كاسبه لان ^{الشيء}
لا يكون كاسباً لنفسه والغيب لا يعلم الا به فيدور والتالى باطل فالقدم مثله فيكون بدىهى
وهو المطلوب ورد بان الغير يعلم بالعلم المجزئ الحاصل بنفسه المتعلق بذلك الغيب والموقوف
على الغير هو تصور حقيقة الكلية الموجودة بوجودها الظلى فالتعاضد من وجهين فلا دور والشا
المحقق اجاب عن هذا الرد بتغيير الدليل بان مراد المستدل بالبداية والتظارة ههنا ليس
معناها المصطلح بل المراد بالبداية كون الشئ بحيث يكون مصداق للنور ومبدء للظهور
بناته ولا يكون مستفاداً من الغير ومن التظارة بخلاف ذلك وكذا اورد فى الحاشية على
هذا التوجيه بان فيه خروج عن البحث لان الكلام فى معنيهما على اصطلاح هذا الفن ما
ذكر ليس كذلك وعلى هذا المراد يلزم الدور بلا منية لان المراد ان نورية العلم لذاته

عبد الوجود
يعني لك العلم
عبد الوجوه
الخاص في
منه من تحت
من

الحق الذي
اي كون اليحيى
حيث لا يكون
مصدق للنور
وبعد الظهور
لأنه في كل شيء
مستفاد من
الوجود

لا يستفاد من الغير ونظيره في المعقولات كالشمس في المحسوسات ونظير الغير بالقياس اليه
من المعقولات كالغير من الشمس ليهما في الاستفادة فلو انعكس الامر يلزم الدور في كل من الموضعين
وهذا بين لاسترة فيه **قوله** انما خضع الدور بالذكرة وقفيه نظره هو انه لا تخصيص هنا
وانما يكون لو كان التسلسل محتملا وهما ولا احتمال له لان حاصل الدليل ان كلما يغاير العالم يعلم
الا به فلو انعكس لا يتعين الدور فلا احتمال للتسلسل فلا تخصيص فلا معنى لذكر وجهه وحله
ان حاصل هذا الدليل بعد الرجوع يرجع الى قياسين احدهما استثنائي والاخر اقتراني لانه دليل
المخلف اما الاستثنائي فهو انه لو لم يكن المدعى ثابت يلزم الحال والتالي باطل فالمقدم مثله اما
بطلان التالي فظهر واما بيان الملازمة فبالاقترااني الذي هو الجزء الاخر من المخلف وهو انه
لو لم يكن المدعى ثابت وهو ان العلم نور ومبدأ ظهور لذاته ولا يكون شي منهما مستفاد من
الغير لكان نقيضه ثابت وكلما كان نقيضه ثابت يلزم الدور والتسلسل الذان هما محالان
اما الضعفي فظهر واما الكبرى فلانه لو لم يكن لذاته لكان من الغير فذلك الغير امان يكون
ومبدأ الظهور لذاته فهو العلم فيلزم المخلف او من غير آخر وهكذا فيلزم التسلسل او يعود
في دور وفيه ارجاء العنان مع الخصم واخذ بالمتيقن الاقل وهو ان نورانية بعض الغير و
ظهوره مستفاد من العلم بالضرورة فلا بد ان يكون شديدا نورانيا لا ان الشيء ما لم يكن نورانيا
بنفسه كيف يقتبس منه النور فذالك النور ان كان يكون مبداء في نفس حقيقة او غير محال فذا
احتمل كل واحد منهما ولا يتعين شي واحد منهما بخصوصه الا انه نفس الدور والذات
الى الاخر حيث ذكر الاستحالة المشتركة بينهما وهي تحقق ما بالعرض ودوامها بالذات والزم
يعكس لان لزوما على تقدير الدور بين قائل **قال** الحاشية في شيء من الحقائق لا يعجز
الشيء من المهيئات الحقيقية الموجودة في نفس الامر بان تكون مؤلفة من الكيف المطلق
والعلم بان يكون الكيف جنسا والعلم فصلا لها حتى يكون صدق كل واحد منهما على الاخر صدقا
عرضا لما تقر في موضعه ان الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة له وهذا في الملازمة

له قوله فظهر
هذا اذا كان
على ان البرهان
من الغير
٥٩
باعتبار اقسامه
لا نفس الموضوع
ولكن حسب اقسامه

[illegible][illegible]

قوله لا ينافي بدهة وجوهها كما قال الشارح لا نقاد عجزنا الخ والله در من يفهم من هذا ان من حكمه بدهته
 اراد بدهة بعض مجرعه كونه حقيقة محصاة موجودة في نفس الامر مبدأ لا نكشاف الاشياء لا
 تعين ماهيته وكونها بسيطا كما اشرنا اليه سابقا فلا ينبغي ان يكون هذا المقام محلا للنزاع فتأمل ولو
قوله اما الاسم في لا يضرة دفع لما عسر ان يورد في هذا المقام ان في عبارة الشارح تدافع لونه
 بين اول تعسر هذا العلم والتعجز عنه وايداه بايراد النظر ثم بين له الطريقين اليسيرين هما القسمة
 والمثال فذفع بقوله اما الاسم في آه وحاصل الدفع ان المحكوم عليه بالتعسر العجز هو ما بالحقيقة
 والمبين له الطريق ما هو بحسب الاسم **فان قيل** ما بين ولا تعسر هو المطلق العلم وما بين
 الطريق هو المقسم منه هو اليقين فلا تدفع فما الحاجة الى الدفع **قلنا** ما ذكرته ايضا طريق
 لدفع التدافع الذي هو بحسب الظاهر وعلى النظر وهو ان ينافي ما ذكرناه وتعين طريق غير لازم
 على انه ما تعسر الاول تعسر الثاني ايضا لانه اما عينه او بعض منه فحفاؤه اما عين خفاؤه
 ملزوم له ففكرها كما هو على تقدير ان يكون للمعرف بالحد المستخرج هو القسم من العلم لان نفسه
 كان نفسه كما هو الظاهر من الابتناء في يخرج اليه لكان طريق الدفع ليس الا ما ذكره الشارح لا
لا يقال المستخرج اخفى من العلم المطلق فكيف له **لا نقول** التعريف بالتخصيص جازين
 عند المحققين كما يجوز بالاعم ويأتي **قال** في الحاشية اعلم ان اهل العربية والاصول لا دفع
 برد من ان اطلاق كحد على المستخرج لا يصح لما تقر في موضعه ان التعريف بالمثال لا يرسم لانه
 بالخاصة كما قال المصنف والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة وهي من خواص المعرف
 وحاصل الدفع ان المراد بالحد ههنا ما هو مصطلح اهل العربية والاصول وهم يريدون منه التعريف
 بالخاصة المانع وهو اعم مما هو عند الذين و اشار الى السؤال بقوله فيها وكثيرا ما يقع الغلط
 بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين كالاغراض المذكور **قال** فيها اما المثال فهو اذ
 البعية آه بعد ان ادراك العقل الذي هو العلم بشيئ به بادراك الباصرة الذي هو نظره وهو المراد
 بالمثال ههنا كما قال في آخر هذه الحاشية ليس المراد بالمثال ههنا جزئيا من جزئيات العلم

قوله لا ينافي بدهة وجوهها كما قال الشارح لا نقاد عجزنا الخ والله در من يفهم من هذا ان من حكمه بدهته
 اراد بدهة بعض مجرعه كونه حقيقة محصاة موجودة في نفس الامر مبدأ لا نكشاف الاشياء لا
 تعين ماهيته وكونها بسيطا كما اشرنا اليه سابقا فلا ينبغي ان يكون هذا المقام محلا للنزاع فتأمل ولو
قوله اما الاسم في لا يضرة دفع لما عسر ان يورد في هذا المقام ان في عبارة الشارح تدافع لونه
 بين اول تعسر هذا العلم والتعجز عنه وايداه بايراد النظر ثم بين له الطريقين اليسيرين هما القسمة
 والمثال فذفع بقوله اما الاسم في آه وحاصل الدفع ان المحكوم عليه بالتعسر العجز هو ما بالحقيقة
 والمبين له الطريق ما هو بحسب الاسم **فان قيل** ما بين ولا تعسر هو المطلق العلم وما بين
 الطريق هو المقسم منه هو اليقين فلا تدفع فما الحاجة الى الدفع **قلنا** ما ذكرته ايضا طريق
 لدفع التدافع الذي هو بحسب الظاهر وعلى النظر وهو ان ينافي ما ذكرناه وتعين طريق غير لازم
 على انه ما تعسر الاول تعسر الثاني ايضا لانه اما عينه او بعض منه فحفاؤه اما عين خفاؤه
 ملزوم له ففكرها كما هو على تقدير ان يكون للمعرف بالحد المستخرج هو القسم من العلم لان نفسه
 كان نفسه كما هو الظاهر من الابتناء في يخرج اليه لكان طريق الدفع ليس الا ما ذكره الشارح لا
لا يقال المستخرج اخفى من العلم المطلق فكيف له **لا نقول** التعريف بالتخصيص جازين
 عند المحققين كما يجوز بالاعم ويأتي **قال** في الحاشية اعلم ان اهل العربية والاصول لا دفع
 برد من ان اطلاق كحد على المستخرج لا يصح لما تقر في موضعه ان التعريف بالمثال لا يرسم لانه
 بالخاصة كما قال المصنف والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة وهي من خواص المعرف
 وحاصل الدفع ان المراد بالحد ههنا ما هو مصطلح اهل العربية والاصول وهم يريدون منه التعريف
 بالخاصة المانع وهو اعم مما هو عند الذين و اشار الى السؤال بقوله فيها وكثيرا ما يقع الغلط
 بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين كالاغراض المذكور **قال** فيها اما المثال فهو اذ
 البعية آه بعد ان ادراك العقل الذي هو العلم بشيئ به بادراك الباصرة الذي هو نظره وهو المراد
 بالمثال ههنا كما قال في آخر هذه الحاشية ليس المراد بالمثال ههنا جزئيا من جزئيات العلم

قال فيها وهذا المثال يفهم الحقيقة العامة ^{أو حقيقة نظرية} لأنه يلاحظ لما قاله في الشرح من أن المثال
 ماله إلى الرسم إذ الرسم لا يفيد الحقيقة على ما هو التحقيق في التعريف من وحدة التسمية وإن جاز
 بعضهم التصورين لكن هذا ليس بتحقيق وحله أن المراد بفهم المثال الحقيقة تعين مصداق لا
 تفصيل كنهه والمنع في المثال هو الثاني دون الأول إذ لو شاء أن هذا المثال يفيد أن ما يصدق
 عليه العلم هو الصورة المنطبعة في العقل **قوله** من هنا يقتضج أن النزاع أو يعجز إذا أراد المص
 بداهة الثور والسرور بالكنهه الأجمالي الذي للمحد ودلا التفصيل الذي للمحد يظهر منه أن الحل
 في حقيقة العلم كالأهمنا نظيران له فيظهر أن النزاع في بداهة العلم ونظرته لفظ لعدم المناق
 لأن معرفتهم ليس امر واحد وهذا بين واستدل به لكن الكلام في احتمال كلام المصنف مر
 لهذا الاحتمال لأن قولوا الحق أنه من أجل البدهيات يهمل منه من له أدنى زائقة في العز
 أن المحكوم عليه بالبدهة هو المحكوم عليه بالنظرية التي هي باطل في زعمه والأولاد معن لقوله وحق
 الذي ينبئ عن ابطال مقابله الذي هو الحكم بكونه نظريا باعتبار كنهه التفصيل مع أنه حق
 على هذا التقدير وأيضا وجه لتخصيص إيرادهم هذا البحث في العلم دون غيرها من الحقايق
 مع أنه جاز فيها أيضا كما صرح به الشارح فالحق ما اشترنا إليه سابقا من أن البديهي في العلم هو كون
 حقيقة محصلة موجودة في نفس العالم في نفس الأمر لا باعتبار العقل نعم تعين حقيقة
 الخفية النظريات لتكثير الاحتمالات في مرتبة وجود العلم وطذا اتفق المحققون في هذه الأسوا
 واختلفوا في تعين موصوفها أهو نفس المجرّد أو صفت زائدة عليه منضمة إليه أو غير ذلك و
 كاحتمال يحتاج إلى حجة **لإيقال** العلم مراد الشارح بالأجمال الذي حكم عليه بالبدهة هو تلك
 الأوصاف من غير تعين معرضها وبالتفصيل تعينه فيرجع إلى ما ذكرت بعينه فلا أشكال لأننا
 نقول يأتي عن هذا التوجيه قوله في تفسير الأجمال التي للمحد ودلا التفصيل قوله التي للمحد
 قوله وهكذا حال كل حقيقة مركبة فتأمل **قوله** والظاهر التنظير أنه بل الظاهر أنه مثلك للمحكم
 اعني قوله من أجل البدهيات لا المحكوم عليه الذي هو العلم وهذا المثال أيضا يؤيد ما قلنا

قول ويصو العالم
 اعلم من شبه
 اكتشاف العلم
 كنهه العلم
 من كون العلم
 نفس الجبر
 حاصله أو حاله
 ادركه أو حصوله
 النفس في العلم
 النفس في العلم
 الأول لا يبدى

٥٩
 تحت مقولة
 وعلى الثاني
 مقولة من
 والمثلث من
 مقولة الكون
 واليكف وعلى
 التابع من مقولة
 الاضافة وعلى
 التخاص من
 مقولة لا
 فقال لا
 صلب الله
 النبيين

ان البدهى في هذين الامرين هو الاوصاف المذكورة لا تقتضى كنهها كيف وليس لاحد
 ان يتصور كنه حقيقة تام من الحقايق الموجودة بطريق القطع كما هو لمقر عندهم **قوله** و
 الخاص لا يمكن ان يرجع هذا الاستدلال الى ما ذكرنا ويقال ان المراد ببداية الخاص ببداية الحكم
 المذكورة على الخاص من كونه حقيقة محصلة موجودة في نفس الامر يترتب عليه الآثار الخاقية
 كالحزن والفرح وغير ذلك ولا شك ان بداية هذه الاحكام في الفرد يستلزم ببداية ^{ويبدأ العلم بالامر والسرور} الطبيعة
 ولا عكس اذ لا يتصور كون الطبيعة امر اعتباريا او الفهم احقيقيا كما لا يخفى ولعله هو المراد
 بالطريق الذوقى فاما بدقة النظر والانصاف **اعلم** ان للعلم معنيين ^{للمعنى} معنى مصدرى وهو
 كون الذات بحيث انكشف عند لا شئ ومعنى حقيقى وهو مبدأ هذه الكون ومصادقه و
 او نتزاع فمن ادى رايه الى ان العلم حقيقة هو المعنى الاول لا ببدايته بالكنه لانه امر لا
 انتزاعى فكنهه ليس الا ما يحصل في العقل عند انتزاعه ومن ادى رايه الى الثانى قال بنظرية
 اذ لا شك انه امر حقيقى موجود في نفسه مبدأ الآثار الخارجية سواء كان واجبا او ممكنا وبعد
 كونه ممكنا يحتمل ان يكون عين الذات المجردة او صفة قائمة بها وهذا على قياس ما قاله المحقق
 الهرمى في حاشية الكبرى في بحث الوجود ان من قال ببداية الوجود اراد به المعنى المصدرى
 الانتزاعى وهو الكون ومن قال بنظرية اراد به مبدأ الكون وهو الوجود الحقيقى هكذا ينبغي ان
 يفهم هذا المقام وان لم يساعد اقوال العوام **قوله** وهو غير تصور ولا يستلزم اظاهره
 ان التمييزين البارزين مرجعان الى العالم المحرر المذكور ولا يجوز لانه على هذا التقدير يلزم مكان
 تصور وهو محال لان العلم به حضور والتصور علم حصوله فالحق ان المرجح هو المذكور ضمنا
 اعني حقيقة الجزئى او هو لكن بصورة باعتبار حقيقة وعلى كل تقدير المتصور بالامكان هو ^{حقيقة العلم الجزئى} حقيقة
 الكلية التى كل مناهيه لا نفسه لان العلم بالحقايق الكلية للمعلوم بالعلم حضور علم حصوله
 كما تقرر في موضعه وهذا حاصل ما نقل عنه في هذا المقام اى غير تصور حقيقة لانه علم حصوله
 هذا لكن الاشكال في دليل عدم الاستلزام وهو قوله اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية لا تولى

حقيقة الذات
 حيث اضاف

٩٠

التفسير
 حقيقة دون
 سبب التفسير

الاسم المستتر في قوله من حيث هو الله تعالى
لأنه لا يظهر إلا في سببية هذا الظهور لهذا الخفاء نوع خفاء لأن جهة الخفاء فيه
ليس إلا في تعين مهية ومصدقته ولا يلزم أن الشيء إذا ظهر خفي مصداقه بل إذا تنبعنا

٤١
 حكمه في الجليل
 ان كان حقيقه
 العلم مائة من
 النيات تنقص
 لنفس الامتياز
 بين الناس و
 العرفه وهذا
 الحكم مشهور
 بين سائر اهل
 الحكمة في اهل
 السور

وجدنا عكس ذلك الا ان يقال ان الشيء اذا تجاوز عن الحد يترتب عليه نقيض ما يترتب
قبل ذلك فلما ثبت بالبرهان ان ظهوره بلغ الى مرتبة يكون ظهور سائر الاشياء تحتها كما
اشار اليه الشارح بقوله اذ هو اظهر الاشياء كلها لانه مبدء ظهور الاشياء كلها فيجب ان يكون بنفسه
مصدقا للظهور ونورية وظهوره ليس مستقادا من الغير ومع ذلك اختلف في تعيين
مصادقه ومهيته والاختلاف في سبيل المناظره ليس الا في ما يكون خفيا على العقول فيجزم ان علة
الخفاء ليس الا ذلك الظهور الذي تجاوز عن الحد ولذا مثله بالشمس بالنسبة الى الخفاش هذا هو
الوجه الثاني والحق عندى في حل هذه العبارة علمنا اننا اليه من غير مرة هوان اجلية البديهة
باعتبار اذ انه حقيقته محصلة موجودة في نفس الامر يترتب عليه الاثار الخفية وهذا لا ينافي
خفاء مهيته ومصادقه فتأمل وانصف **قوله** وتفصيله ان النفوس او حاصلات العقول للملكة
سواء كانت عالية او سافلة ليست علة تامّة لا تكشف ما هو غير ذاتها ومصادقها وبعبارة
بالنسبة اليه لان الامكان يرجح جهة العدم في صفوه لان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي
عدم التاثير في الوجه فالعدم احق ولا يقي بالممكن وهذا معنى قوله في الحاشية لان طبيعة
الامكان يستدعي ان يكون الممكن في نفسه معدوما ان ذات الممكن يستدعي العدم والا
لا يكون ممكنا لا ستوائيهما بالنسبة الى ذات الممكن وايضا معنى قوله ان عدم الممكن يتقدم
وجوده بالذات ان العدم احق واليق بذات الممكن لعدم احتياجه الى التاثير لا تقدم المحتاج
اليه على المحتاج كما توهمه الظاهريون من كلام الشيخ وفائدة هذا التفصيل على ما يظهر بالتأمل
الصادق في عبارة الشرح دفع ما عسى ان يقال في هذا المقام من ان هذا الحكم وهو عدم التسريح
للتفسير لا متبادر ليس مختصا بالعلم بل هو شامل لجميع الحقائق النفس الامرية كما تقرر فلا وجه
لتخصيص هذا البحث به ووجه الدفع انه يعلم من هذا التفصيل ان العلم متردد بين كونه قويا
لذاته وممكنا لذاته وعلى تقدير كونه ممكنا متردد بين كونه جوهر وعرضا وعلى الثاني متردد
بين المقولة الثالثة ولا نسلم تردد هذا الحكم في غير فضاه عن التحقيق **قوله** وال

بشيء اضافته واكتفى به لا نفع الا ح

في الحاشية ثلثة اقسام مقصودة بيان المذهب دون الاحتمالات العقلية فلا يثبت ان هكنا
 احتمالات اخرى فلا يصح المحصر في الثلاثة **قوله** تابعة للمعلوم اذ فيه نظر لان المراد بالعلوم
 اما المعلوم بالذات او بالعرض وعلى الاول لا وجه لتخصيص هذا الحكم بالذاتين يحصلوا الاشياء
 بانفسها لان الشئ في الذهن ايضا اعتبارين كما صرح به الشارح في قول المصنف وهو ان العلم
 والمعلوم متحدان بالذات فالعلم على تقدير كونه صورة تابعة للمعلوم بالذات مطلقا على كل حال
 وعلى الثاني فقد يكون العلم مغايرا بالذات للمعلوم بالعرض كما في العلم بالوجه فكيف يكون تابعة
 للمعلوم عندهم مطلقا وخطه ان المراد هو الشق الاول ووجه التخصيص تنبيه على كونه من
 المقولات المختلفة عند حصول الاشياء بانفسها وعند اصحاب الشبه وان كان تابعة للمعلوم
 بالذات لكنه لا يكون الا من مقولة الكيف كما اشار اليه الشارح في الحاشية المتعلقة بهذه المقولة
 قوله يعنى في كونها من المقولة فاذا كان للمعلوم جوهر كانت الصورة جوهر او اذا كان عرضا فهو عرضي
 مذهب اصحاب المتأخرين اشكال في كون العلم على اتحاد امر بعد اتفاق الفرقين وعلى مذهبهم لا يتأتى
 العلم بالكنه والوجه لان الكنه والوجه لا يحصل في الذهن حقيقة على مذهبهم بل الحاشية حقيقة شبيهة
 كل واحد منهما فالشئ ان جعلوا من اثنين للكنه والوجه يكون احدهما علما بالكنه الشئ والاخر بوجهه
 وان جعلوا من اثنين لذى الكنه وذى الوجه والضرورة والمضى في كل منهما مغاير بالذات فلا معنى لاجل
 احدهما بالكنه والاخر بالوجه وان جعلوا من اثنين للكنه والوجه ثم جعل الكنه والوجه من اثنين لذى الكنه
 وذى الوجه لنكون الشئ مرة ومرئ في زمان واحد وهو باطل كما تقدم في موضعه وقوله انا نريد
 الثاني ولا نسلم عدم الفرق لان الفرق بالاتحاد بالذات وعدمه يجوز ان يكون علم مذهب غيرهم واما
 على مذهبهم فيجوز ان يكون باعتبار الشبهين فالعلم بالشئ اذا كان بسبب شئ الوجه كان علما بالوجه
 بسبب شئ الكنه فالعلم بالكنه وايضا يمكن ان يراد الشق الثالث: ميمع بطون التالى في هذا الصور
 بمنزلة للمعلوم بالذات عند غيرهم فالنفس على مذهبهم هكذا امان يكون ذو الصورة مرة او او
 الاول امان يكون بينهما الاتحاد بالذات او لا يقولون بان اعتبارين للحاصل في الذهن كما يظهر

قوله اعتبار
 اخذ في الحاشية
 مع القول في
 مع الثانيين
 الثانيين مع القول
 والكنه من
 الثالث في الشبه
 قوله في الحاشية
 مقولة الكيف
 لان الشئ القائم
 بالنفس ليس في
 من تنوع النفس
 والنفس
 ٩٣
 في الحاشية
 وان يقولون
 اذ كانا فالعلم
 الحاشية في
 الله من قوله
 انا ان يكون
 في القول في
 مرة او امان
 في القول في
 عند
 الشئ هو
 في الحاشية

في مرتبة من حيث
 هي وعلو يكون
 الامعاش بالذات
 الذي الشئ ايها
 قد معقول
 نور الانفس
 قد على الاول
 انما ان يكون
 اتحاد بالذات
 في فاجاب
 ٦٢
 في مرتبة من حيث
 هي وعلو يكون
 الامعاش بالذات
 الذي الشئ ايها
 قد معقول
 نور الانفس
 قد على الاول
 انما ان يكون
 اتحاد بالذات
 في فاجاب

من تتبع كلما تم فافهم ولا تشع **قوله** فاما بالاضافة فقط آة وقوله او باضافة نور
 فقط الظلمات المراد بفتيد فقط في الاول عدم الصورة والنور في الثاني عدم الاضافة والفتوة
 كما يعلم من نظيريهما وهما قوله ^{احد القولين ١٢} واصورة فقط او هي مع ذلك النور هذا القول مما لا يعلم قائله لان
 الجمهور من المتكلمين قائلون بحصول الاشياء ^{من القولين الاخرين ١٣} بامثالها وحكماء كلهم قائلون بحصول الاشياء
 بانفسها فالقول بالصورة مطلقا انهم على كل الزهيين فاديعم نسبة الاول الى الجمهور المتكلمين
 والثاني الى المحققين منهم كما ان يقال المراد ان الاشياء المترتبة على التعليم بالذات هي الاضافة
 على الاول والنور على الثاني دون الغير لانهم لا يقولون بالصورة لان المترتب بالذات عند
 هو الامر الذي ظهر لهم انه مبدأ لا نكشاف ولا شك انهم وان كانوا قائلين بالصورة لكن مبدأ
 لا نكشاف عندهم هو الاضافة عند البعض والنور عند البعض **قوله** فافترقت الفرق آة
 بيان المذاهب لا الاحتمالات العقلية فلا يرد ان ههنا احتمالات **قوله** والحق ان العالم
 احقاق الحق بعد تفصيل المذاهب وحاصله ان الممكن لا يصح ان يكون في حد ذاته علما اني ممكن
 كان لانه في حد ذاته مظلما ولا يتبي من المظلم يعلم فلا شيء من الممكن يعلم اما الضعيف فلا نكل
 ممكن معدوم في حد ذاته وكل معدوم مظلوم علم ما قالوا ان عدم ظلمة والوجود نور واما الكبرى
 فلا ن العلم في حد ذاته نور محض وليس فيه اثر الظلمة وهو ليس الا الواجب لذاته علم اقتره في
 موضعه من ان الواجب عين الوجود الذي هو عين النور ولذا لا يكون قابلا لعدم نظر الى
 ذاته والممتنع عين عدم فلا يكون قابلا للوجود في ذاته والممكن ليس عين الوجود ولا عين
 عدم بل كل منهما ما ايد على مهية ولذا كان قابلا لكل منهما انظر الى ذاته ومن ههنا ظهر وجه
 ما قاله المحققون ان الوجود الحقيقي للممكن هو عين الواجب تعالى لانه مبدأ الاثار الخارجية
 ومعلوم بلاهة ان ما هو مبدأ ما موجود في الخارج فلو كان ممكنا لكان وجوده قائما على مهية
 فهذا الزايد ان كان ممكنا فالكلام فيه كالكلام فلا بد من الانتهاء الى الواجب بالذات قطعاً
 للتسلسل فثبت ان الوجود الحقيقي للممكن هو الواجب بالذات كما هو مذهب المحققين فهذا

فوار شيراز
 بالصبغة
 بالصبغة
 العلم
 غروب
 دين
 الميت
 وفاء
 الجوز
 المدين
 كان
 نفسه
 الدنيا
 ٤٥
 قوله
 كان
 بعض
 معد
 آله
 وال
 وال
 المظن
 نقيض
 فاذ
 كان
 الوعد
 لا
 الحدم
 متنا
 فجاز
 انكون
 المعاد
 مطلقا
 لا
 الراف
 حذرة

فوار شيراز
 بالصبغة
 بالصبغة
 العلم
 غروب
 دين
 الميت
 وفاء
 الجوز
 المدين
 كان
 نفسه
 الدنيا
 ٤٥
 قوله
 كان
 بعض
 معد
 آله
 وال
 وال
 المظن
 نقيض
 فاذ
 كان
 الوعد
 لا
 الحدم
 متنا
 فجاز
 انكون
 المعاد
 مطلقا
 لا
 الراف
 حذرة

عن المتعلق ايضا **قولهم** قال في الحاشية لان التصديق ليس كادراك المرآة اذ فان تعلق بالنسبة يكون
كله لان النسبة مرآة لا تحفظ حال الطرفين **اقول** هذا ان يلزم لو كان التصديق ادراكا ولو كان كيفية
لا حقيقة له كما هو مذهب المحققين على ما صرح به الشارح لا يلزم ذلك ههنا لانه على التقدير الاول اذا
كان معلومه غير مقصود بالذات فالعلم كك اما على تقدير اتحادها فمأظم واما على تقدير عدم اتحادها
فانما يحصل بحقائق العلوم لا تكون مطلوبة بانفسها بل المقصود بالذات معلومية الاشياء واما العلوم فانما
تظهر لجهلنا فلا معنى لكون للعلوم مقصود بالتبع والعلم مقصود بالذات واما على تقدير الثاني فلا يلزم
ذلك لانه ليس بادراك فكيف يكون كادراك المرآة عند ادراك المرآة على تقدير تعلقه بالنسبة بل
النزاع في المتعلق انما يتصور اذا كان غير ادراك لانه على هذا التقدير لا يعلم خبر ما اذ تعلقه على هذا اعتبارا
عن علاقة خاصة بها يصح ان يشتق منه مشتق ويحجب على متعلقه ولا يظهر به مولدة انها مع النسبة
او مع حقيقة القضية او مع مصداقها او مع مفهومها فذهب النجاشي الى الاول والمحققين الى الثاني
ومجرا العلوم ومن تبعه الى الثالث والشيد الشنبل الى الرابع **اقول** ان المقصود اولا بالذات من
انقضاء البرهان وترتيب المقدمات هو حصول الاذعان وتعلقه بالعقد ولا شك انه يقتضيه
سبق الاوليات بالذات الى ما هو يتعلق به بالذات وهو ليس لا حقيقة القضية التي تعتبر فيها النسبة
عروضا **فان قيل** ان التصديق سواء كان ادراكا او غيره لا يتعلق الا بالمركب المجزئ لا بغيره من المكو
نات وما ذاك الا لاشتمال الخبر على الحكاية دون غيره من المركبات والحكاية منسوبة بالنسبة للتأ
خيرية لونها الحكاية فلما دار التعلق عليها وجود او عدم ما فعلم ان متعلقه هي دون غير ما قلنا
ذلك يقتضيه تعلقه بها اعم من ان يكون بالذات او بالعرض لا بالذات بخصوصه وذلك يقتضي تحقق
في القوي الاربعة فالحق هو الحق بالادلة جمعها بين الادلة فافهم **قوله** فيها وكثيرا ما يحصل الا
اشارة الى دليل آخر على ذلك الحق والتحيز ان الاذعان حقيقة واحدة وتعلقه بشئ يقتضي
مناسبة ذاته قبل التعلق بينهما ولا يلزم ترجيح بلا مرجح ولا يناسب الحقيقة الواحدة
مناسبة ذاته الا مع شئ واحد لا بالمتعلقين بالذات كما يشهد به الوجدان فلو كانت تلك

المناسبة مع النسبة التي هي من مقولة الاضافة لا مع الطرفين حال كونهما معروضين لما هو وجد الاضافا
 بدونها والتالي باطل فالمقدم مثله على كذا دعان الاجمالي **قوله** سواء كان اذ دفع ما يسبق اليه الوهم
 جعل التصور قسيما لا دعان ومقابله وهو اي اجماع الادعان ليس بتصوير لانه قسيمة فلا يحاسب
 وليس باذعان وهو ظم فالحصر في القسمين باطل وجه الدفع ان التقابل بينهما انما هو بحسب ^{الوجود} الحسب
 كما في الوحدة والكثرة **قوله** اقول بتحقيق المقام اذ دفع لما يرد على الدليل المذكور من منع الكبرى
 حاصل الدليل ان التصور والتقدير مما يختلف لوانهما بالذات وكل امرين كان فلهما مختلفان
 بالذات فالتصور والتقدير مختلفان بالذات فلمنع ان يمنع الكبرى مستندا بان الحفظ حكم
 اللوان في الملزومات غير واجب بل لو حدة فانها غير واجب الا الحفظ في الملزومات كما تقر فيجب ان
 الاختلاف في كل واحد حاصل الدفع اثبات الكبرى بان المقرر عند المحققين هو ان الحفظ نحو الوحدة من
 جانب العلة واجب المعلوم لا عكس لان توارد العلل المستقلة على العلل الواحد على سبيل
 التباديل من بدلي الامر في بادي المحظوظات ثبت ثم البرهان والوجدان حاكمان بان العلية انما هي للقاء
 المشايخ بينها على ما سخره الله تعالى في من وضعها وكانت تلك العلل التي هي في بادي الحفظ
 اشياء من معلول الشخص فالقدر المشترك بينها الذي هو العلة في الحقيقة نوع وان كانت انواعا
 بعد نوع لا يتوهم المعارضة بالقلب هكذا ان معلولية النوع من حيث هو هو لا شيء بدون معلولية
 شيء من اشخاصه غير معقول بخلاف العلية كما لا يخفى فلو اتفقت وجوب اختلاف الملزومات لكان
 اختلاف اللوانزم لو اتفقت وجوب الاختلاف المتقرر هذا خلاصة ما فضله الشارح بعبارة مطبوعة
 عليه ما هو دابة ومن ههنا يفتقد ان ما اشتهر في افواه العوام من القول بالمقدمات الاربع في
 هذا المقام ليس على ما ينبغي بل الحق هو القول بالمقدمتين المذكورتين **قال** في الحاشية بمعز ان العلم
 اشارة الى دفع ما يتوهم من ان معنى وجوب الحفظ نحو الوحدة من جانب العلة في المعلول هو مطلقا
 في نحو الوحدة فوحدة المعلول بالشخص وبالطبيعة ايضا تستوجب وحدة العلة فكلا فرقتين
 في هذا الحكم وحاصل هو ان معنى وجوب الاختلاف عدم تحقق مقابله في المعلول ايده بقول

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

لما يريد على قول المصنف في التصور حتى يتعلق بنفسه وينقيضه وهو ان الكلام في التصور الذي
يقابل الشك فيق وهو ما اعتبر فيه عدم الحكم وعدم اعتبار ذلك لتعلق بنفسه يجعل عليه بهذا الحكم
لا يقال اذا تعلق التصور بالشيء يجعل عليه انه متصور لا انه تصور لا فانقول هب لكن التصور هو
التصور والفرق باعتبار المظهر وفيه في الالوه والقيام به فكل شيء اذا جعل عليه انه متصور يجعل
عليه التصور ايضا لكن في مرتبة متأخرة عنه بالذات فاذا جعل هذا المفهوم المقيد بعدم الحكم
او بعدم اعتباره محمولا عليه بالحل الاول فادرك هذه المفهوم في هذا الصورة معروض الحكم
بالضرورة وادراكك ليس الا هو في مرتبة القيام فلو جعل على نفسه يلزم اجتماع النقيضين لانه
يصدق عليه انه تصور لا حكمه مع تصور لا يعتبره مع الحكم وقد عرض له الحكم وتعلق بفاتحة
ايضا لان حدوث الحكم عقيب لا ادراك وتعلقه به هو عين الاعتبار ولهذا كان بين المعيار
للتصور فقط عمومي وخصوص بحسب المفهوم ودون المصدق فيصدق عليه انه تصور مع حكم
وتصور اعتبره مع حكم وتخصص الدفع ان التصور يطلق على ثلاثة معان الاول حصول الشيء
الذهن مطلقا سواء كان مع حكما ولا وهو يرادف الحصول والثاني ذلك الحصول مقيدا بعدم
الحكم والثالث ذلك مقيدا بعدم اعتباره فالمرتبة الاولى يصدق على نفسه ونقيضه باثني اعتبار
اخذوا الثاني والثالث ايضا يصدق على نفسه ونقيضه لكن اذا لم يوجد باثني قيد بهما
وهو الحكم واعتباره وهما اشكال وهو ان هذا المفهوم اذا جعل محكوما عليه اوبه يلزم اما
تقوم الشيء بالنقيضين او اشتراطه بالنقيض وهو باطل لان المقوم والشرطان للشيء
اجتماعهما معه والاجتماع في النقيضين محال اما الملاحظة فلان هذا المفهوم اذا جعل احدهما
كان تصوره الذي هو عنه بالذات شرطا او شرط على اختلاف المذهبين فتحقق الحكم في هذا
التصور موقف على عدم الذي هو معتبر في هذا المفهوم فلو تحقق الحكم في هذه الصورة
يلزم عدمه والمقدم ههنا ثابت بالضرورة فكذلك التالي فيلزم اجتماع النقيضين وحله ان ههنا
امرين مفهوم التصور فقط وما يصدق هو عليه والاعتبار شرطا او شرط هو ما يصدق عليه هذا

المفهوم لا نفسه وهو عارض لما صدق هو عليه ولا يلزم من اعتبار العرف باني نحو كان اعتبار
العارض بذلك الخوف والمعتبر في هذا التصديق تصور هذا المفهوم الذي هو فرد له لا استحال في ان يكون
تصور الشيء فرد له كما في تصور العلم بعدم الحكم الذي هو ادخل في هذا المفهوم العارض عارض لا يلزم
اعتبار فرد له يلزم شيء من الامرين المستحيلين **لا يقال** ان التصور هذا المفهوم مستبعد معر
لذات والتغاير باعتبار المذكور كما اشرنا اليه سابقا فعدم الحكم الذي هو ادخل في هذا المفهوم داخل
في تصوره ايضا فلزم الوقوع فيما عنه الفراء **لانا نقول** ان عدم الحكم الذي ادخل في هذا
التصور موجود بوجود ظلي وهو لا ينافي الحكم الذي هو موجود بوجود اصيل لان المتناقضين
النفقيين انما هي اذا كانا موجودين بوجودين اصليين وهو باعتبار الوجود اصيل عارض
لا اعتبر في التصديق لا ادخل هذا خلاصة ما افاده السيد السند في حاشية على شرح المطالع
بعبارة مطبوعة واجاب عنه العلامة في شرح الرسالة بان المعتبر في التصديق هو تصور المطر
الذي لا فية فيه فلا استحالته وتحقيقة ان المعتبر شرط او شرط هو تصور المحكوم عليه وبه ولا
انه تصور فقط لانه تصور مطر وهو ظلي لكنه مشتمل على امرين احدهما التصور المطر والثاني
فقط وهو عبارة عن عدم الحكم او عن عدم اعتباره ولا شك ان حصول التصديق والحكم
موقوف على الامر الاول والثاني وان كان متحققا فيه لكن لا ادخل له في حصوله فكان المعتبر
فيه هو الاول فقط لا مع قيد فقط فلا يرد ما اورد السيد السند من ان المعتبر فيه لو كان هو
يلزم ان يصدق على سائر ما يصدق عليه المطلق من الافراد وايضا لا يحصل الوجه لتقديم
التصورات على قسم التصديقات واعتبار المقسم في الاقسام انما هو باعتبار التصديق والحكم
وهو لا يستوجب تقديم احدهما على الآخر وهذا التحقيق مما افاده الفاضل اللاهوتي في حاشية
على ذلك الشرح **قول** ثم اعلم انه لا قد تقرر المشبهة باعتبار نفس التصديق حاصله ان هذا
المشبهة تقريرين احدهما باعتبار تعلق التصور بنفس التصديق وحاصله ان التصور انما يتعلق
بنفس التصديق كما هو ممكن يلزم الاتحاد بينهما بالذات بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات

[illegible]

[illegible][illegible]

بتغيرها بالذات إلا أن يقال هذا في التصديقات مسلم أنها في التصورات فالمقصود بالذات هو ذو النوع
 لا الوجه هذا مما افاده المحقق المروى في حاشية الكبرى **قول** يصحح الحل المذكور أنه ليس المراد من قول
 اذ عليه مدار الحل المذكور ان القول بالحالة الادراكية لا يدفع الشبهة اذ اقررت باعتبار نفس التصديق
 كما توهم الشراح فاورده عليه ما اورد به ^{المؤيد} التفسير للصنف صح في الحل المذكور حيث بناء على المفادات بينهما
 في التعاقب بشيئين ثالث في زمان واحد لا نه شبههما بالنوم واليقظة وليس الجاهع بينهما الا العروص ^{الشبهة المشبهة}
 واحد في المكانين كما قرره الشارح نفسه بيقيني تقرير المشبهة باعتبار المصدق وينطبق عليه هو
 مع كونه دأثر عليه كما لا يخفى على من انصف واحتسب عن التحسيف فلا يرد ما اورد **قال**
 في الحاشية ويمكن ان يجاب بمثل هذا كما حصل الجواب ان صورة الادعاء وان كانت متحدة معه
 بالذات لكنهم تصور خاص فلزم اتخاذ مع التصديق المطابق بالذات ولا يلزم منه الاتحاد ^{بجروى}
 المطابق معه بالذات لجواز ان يكون عرضيا لافردة فالتحد مع ذلك الفرد بالعرض فلزم اتحاد المص
 مع المطابق بالعرض وهو لا ينافي التباين النوعي بينهما لكن لما كان معه التباين النوعي بينهما ^{يكون}
 مهينة كل منهما مخالفة لمهية الآخر ولا يصدق بشيئ منهما على ما يصدق عليه الآخر وهما
 ان لم يلزم ما ينافي الامر الاول لكن لزم ما ينافي الامر الثاني لان كل منهما يصدق على ذلك
 بصورة فاشار الى دفعه بقوله في الحاشية فان صورة الادعاء ان لا يبعد ان انتفاء التضاد بينهما
 معناه ان لا يصدق على شئ واحد بنحو واحد من الصدق والصدق ههنا في التصديق او في
 في التصور شائع لا يقال ان حمل التصديق على ذلك الصورة شائع لان تلك الصورة مكشفة
 بالعوامض الذهنية وهي فرد الطبيعة من حيث هي وجه لها على الفرد شائع لان معناه اما ان
 يكون الموضوع فرد المحم ^{هو} وفرد احد هما فرد الآخر وههنا قد تحقق الاول لانا نقول المعبر الاول
 الحقيقة التي هي مناط الكمية وهذا الفرد ليس كذلك كما سيأتي في تحقيق مفهوم الكمية انشاء الله تعالى
 وفيه نظر بعد فان الكلام انما هو في حقيقة التصديق وحقيقة التصور المشتركة كل منهما في افرادها
 او في مفهوميهما الاعتباريين الا ترى ان مفهوم التصور يتكون بنوعه وكلما يتكرر بنوعه فاورده

اعتباري كما تقر في موضعه فذلك المفهوم عارض لحقيقته التي هي قسم من العلم الموجود بوجود حقيقة
 بلخادجتي كما تقر فعلة تفدير تباين تلك الحقيقتين لا يمكن ان يتحد فرد احدهما مع نفس الآخر بالذات
 والا فيلزم الاتحاد بينهما بالذات ايضا لا ترى انه لو اتحد فرد الانسان مع حقيقة الفرس بالذات يلزم
 الاتحاد بين حقيقتيهما بالذات وايضا قوله ان يجب بمثل هذا يتبادر منه ان هذا الجواب جواب عن
 التقريب الذي اجاب عنه المص وجواب المصنف ج عن التقريب باعتبار المصدق وهذا الجواب لا يصح عنه
 بل عن التقريب باعتبار التصديق كما لا يخفى على المتأمل ولهذا صدر هذا الجواب بالا مكان وضمه با
التفكر قال في الحاشية اللهم الا ان يقال آة اقول بل يجب ان يقال ان المصنف اراد بالتصويها
 الشك ان كان ادراكا او المكيف به ان كان غير وبالحجة التصوير الذي يتعلق بما يتعلق به التصديق
 شك او غير من اقسام العلم التي لا تتعلق الا بما يتعلق به التصديق وهي خمسة اقسام كانض السام
 نفسه في التصديقات لان مخالفة الفريقين في حجر التصور وعدمه انما يظهر من هذا المقام لان
 المتأخرين في هذا المقام اضطروا الى المخالفة على ما بين في محله واما متعلقه بنفس التصديق فحده
 حكم متعلقه بسائر الماهيات بل نزاع ومخالفة بين الفريقين فالبناء على المقدمة الثالثة يقتضي
 ان يراد من التصوير لتصوير الذي وقع النزاع في متعلقه لا مطلق التصور وهو يقتضي تقري
 الشبهة باعتبار المصدق لان المقدمة الثالثة لا دخل لها في تفير الشبهة باعتبار نفس التصديق
 كما يظهر بادي تأمل فبحر الشارح بسيفه والمصنف من وراء محجبت الحق **قوله** فان ارهم ان
 انبيى آة حاصله ان الشيء بعد الحصول الذهني الذي هو القيام به والحصول فيه صار من اوصاف
 الانظمة امينة للنفس وقد تقر ان علم النفس بذاتها وصفاته انضمامية علم حصوله فذلك
 الاثير من ذلك الشيء بذلك الاعتبار معلوم التصور والكلام في بيان معلوم الحكم الذي هو العلم
 بغيره في ذاته بالذات والحق كما يكون التصور من ذلك الحينية التي بصيرها الشيء معلوم الحكم
 معلوم الا حصوله غير مطابق للواقع **قوله** لا ترى آة حاصلات النفس بسيطة بعد انما انما
 ان بله لفسمة الى ارجزاء انضمت كما ينبغي لانه من اوصاف النفس البسيطة بعد انما انما

المادة لها الأجزاء الفرضية كما في الجسم فالحاصل فيها لا يخلو ما أن يكون حاصله في جميع تلك الأجزاء
أو في بعضها ففعل الأول يلزم المخالف وعلى الثاني يلزم الترجيم بلا مرجح كما لا يخفى ومن ههنا أن علم
الحاصل فيها حال فيها ولو كان مظروف فيها فقط لما انقسم بانقسامها لأن انقسام الظرف لا يستلزم
انقسام المظروف ولا يبره النقض بالصورة المقاديرية لأن الكلي منها لا مقاديرها ولا يفرض ألا جزء فيها
لأنها من خواص المادة والكلي مجرد عنها وأما الجزئية فلا يحصل في النفس بل في الحواس التي هي القو
ية بماينة لا تنقسم بانقسام الجسم على أن انقسام الجزئية أيضا إنما هي باعتبار الوجود الأصلي
وفي الذهن وجودها ظلي **قوله** لا تقيدية كما في لعلم أنه هذا مثال للمنفى لأن الحيثية فيه تقيدية
للمنفى هكذا قال في الحاشية **قوله** فانقلت يلزم أنه حاصله أن عرضية الشيء إنما يكون بان
حصوله في المحل المستغنى عنه وفيما به الذي يسمى بالموضوع فلما ثبت أن الصورة العلمية
التي في النفس وفائتة بهار معلوم أن النفس لا يحتاج إلى صورها ولذا لم يتعرض الشارح لهذه
الغاية مع أنها ضرورية في العلم والذات لا في العلم أيضا لا في المادة مع أنها جواهر
ثبتت كونها أعراضا وقد تكون تلك القوة جواهر بناء على حصول الأشياء وانقسمها فلزم كون
الشيء الواحد جوهرا وعرضا مع أنها قسمان من اقسام الممكن لا يجوز صدقهما على شيء
واحد **قوله** قلت عرضيتها أنه حاصله أنها تحتاج إلى النفس باعتبار الوجود الشخصي لا الإلهي
والعرض المنان للجوهر هو الذي يحتاج إلى الموضوع باعتبار الوجودين كالقوة الجسمية يحتاج
إلى الجلي باعتبار الوجود الطبيعي وفي الألفاظ العكس كما بين في محله مع أن الشيء لا جوهرا فإن
قيل فقد قالوا أن المحل منقسم إلى المادة والموضوع ومنحصر فيهما وكذا الحال منقسمة إلى العرض
والصورة ومنحصر فيهما ولا يمكن أن يكون المحل الواحد بالنسبة إلى المحال الواحد مادة
وموضوعا لأن المادة محتاجة إلى المحال والموضوع مستغنى عنه فلما جرت عا في شيء واحد
للمادة والشيء محتاج ومستغنى عنه لنسج دجينا وهو محال وكون حال المحال فالنفس لا تتوا
بها والشيء من الألفاظ المستغنى عنه في موضوعه لا في فعله الأول يلزم أن تكون

22

الصورة لا محصلة لها ولا رتبة لها فاستحاجت خلوها عن الصور كلها والثاني كما ترى لانها خالية عن
 الصور كلها في المرتبة الهيولى لا يفتقر على ما تقرر في الحكمة وعلى الثاني يلزم ان تكون عرضا فلو كانت جوهر
 ايضا كما قال به الشايع لكانت صورة لا ايضا لان الحالك لا يكون جوهر الا ان يكون صورة فلا يلزم ^{اجتماع} الا
 بل الاجتماعين للتكثيرين وايضا ما قال الشايع من ان الصورة تحتاج الى الهيولى باعتبار الشخص لا
 لذاتها بخلاف عما تقرر عندهم من ان الحلوى في الشيء بدون الافتقار اليه محال ^{الذوق} فلذا قالوا ان الصورة
 لما ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام القابلة لا وفكها ثبت حلولها في الاجسام كلها ولذا
 قالوا بالهيولى في جميع الاجسام مع انها اقاموا الدليل في البعض وهذا صريح في ان الصورة لذاتها
 مفتقرة الى الهيولى لا بهويتها كما عزم الشايع **قلنا** ان المحصرين المذكورين والمنافات المذكورة
 مسلمة لكن باعتبار الوجود اصيل لا الظل ولا الاعم والوجود للصورة في النفس مجرد ظل فهي
 على حقيقتها التي كانت لها قبل حصولها في النفس وهذا الحصول لا يغيرها فالوجود الظلي ليس لها
 لتلك الاحكام لا يقال اذ لم يكن ذلك الوجود مناط تلك الاحكام فلم قالوا انها عرض باعتبار
 الهوية الشخصية اذنا نقول اطلاق العرض عليها انما على سبيل المسامحة كمالك في اليك غلبه
 وحاصل جواب الشايع ان الحلوى لا احتياج مطلقا لا يستلزم العرضية التي تنافي ^{بمرتبة}
 بل الاحتياج بطبيعتها كذلك لان تلك الطبيعة لا بد ان يكون من الطبائع لا باعتبارها ^{بمرتبة}
 بالنظر اليها الا الوجود الراجح وهي لا يجوز ان يكون بطبيعتها هي في النفس ^{بمرتبة}
 المحمولى ان تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات وتلك الشهادة واضحة ^{بمرتبة}
 لكن يصح بالنظر الى طبيعتها ان تكون موجبة بوجود محمولى ^{بمرتبة}
 امان لها في تلك المرتبة ليس الا الوجود المحمولى كما تقرر فلا يرد ان لما كانت عرضا وان كان ^{بمرتبة}
 الهوية الشخصية فلا تتخلوا اما ان تكون واحدة من مقولاته او لا فعلى الاول يلزم ان يكون
 لشيء واحد مقولتان متباينتان وعلى الثاني يلزم بطلان المحصر في المقولات وكلاهما محال
 كما تقرر وان المنحصر في المقولات هو ما يكون عرضا بهيته اي يتبين من الحقائق لا باعتبار

من حيث الطولية كما قررنا والشرائط عرض شجارات الحقيقة والنفس هو الثاني والى هذا السؤال الجواب
 شارح بقوله انما الحصر **قولهم** كالمضوية الجسمية والنوعية ففيه ان المقرر عندهم كما
 نرى اننا نقول ان الصورة مقتضية الى المادة لذاتها لا باعتبار امر خارج عن ذاتها كما بين في محله
 ومما يتنبه به عليه ان افتقار الصورة الى الهيكل مشترك في جميع افرادها بحيث لا يشذ عن واحد ومن
 المقرر ان كل حكمه كان فهو مستند الى الطبيعة من حيث هي والا لما كان كذلك والحكموا يلزوم الضيق
 للدوام في الكليات دون الجزئيات وحله نعم ان افتقار الصورة الى المادة لذاتها لا باعتبار امر خارج
 عن ذاتها لكن لا في ذاتها بل في تشخيصها وتشخيصها كما وفرق بين ما به الافتقار وبين ما فيه ^{افتقار}
 فالذات وان كانت علته الافتقار لكن ما فيه الافتقار هو قبول العوارض لانفسها لانها من الطائفة
 المستقلة الجوهرية لا يحتاج في وجودها الى الهيكل والمحل وهو الفارق بين الجوهر والعرض لكن لا
 يقبل العرض بمقتضى ما مع الهيكل على ما فضل في محله وعليه مدار ثبات الهيكل عندهم فافهم
 واتق عن التعسف **قولهم** وما يقال ان الحصر للعرض الموجد آة وقوله والصورة علمية آة
 حاصله علم ما يظن بالمتأمل ان الشايق ان العلم على تقدير كونه صورة ليس له حقيقة في نفس الامر
 غير حقيقة المعلوم الا بالاعتبار فان هذه الحقيقة اذا اخذت من حيث هي هي ^{الحقيقة}
 في الذهن تصير معلومة موجودة بوجود محمول واذا اخذت من حيث لاكتشاف باعوارضها
 الذهنية وموجود بوجود رابطي تصير علما في غير قوله والصورة العلمية ليست آة انها
 ليست له حقيقة مغايرة بالذات الحقيقة المعلوم في نفس الامر بل حقيقة ما واند ^{مفهوما}
 العرض فما يصدق عليها اذا اخذت مغايرة باعتبار عن نفسها باعتبار آخر على نفسها في ^{مع قطع النظر عن تقدير كونه الاعتراف به مع نفسه}
 ذاتها والذات كانت حقيقة ناعية فلا يمكن ان تكون جوهرية فلا اعتبار العقل مدخل في
 صدق ذلك المفهوم عليها بالصورة الى الهيئة باعتبار كونها عرضا ليست في نفس الامر حقيقة
 محتملة لان عرض باعتبار دون اعتبار وانما في المقصود ما هو عرض في ذاته وما هو عرض
 باعتبار دون اعتبار لان العلم ليس له حقيقة في نفس الامر بل كمال الشارح وبخلافه

لقوله
 لان العلم هو
 يعني الصورة
 العلمية
 باعتبار
 كونها عرضا
 المستند
 الى حقيقة
 محتملة بل
 فكذلك العلم
 ليس له
 حقيقة في
 نفس الامر
 بل كمال الشارح
 ببين الله

قوله هذا من
 التصديق أو كون
 من العلم في نفس
 بالذات العلم
 جيب الشك
 وانه قوله
 وانت جيبه
 وانت جيبه
 هذا الجواب
 يدعي اعتراض
 المصنف فان
 قوله في
 ١٢

فيتسلسل الامثال بالفعال ومعلومية بانفسها فمناط معلوميتها هو نفس وجودها للنفس جدا
 لا غير ذلك المناط موجود في الصو ايضا فلا حاجة في تكشافها الى حالة اخرى فمنقول من بسائر
 الاسباب العادية كالشمس جعل الله تعالى سبب ظهور الاشياء عنده الحس فنقول ظهور
 الشمس عند الحس اما ان يكون بشمس اخرى وهكذا فيسلسل او يكون مقابلة الحس
 معها على الوجه الخصوص كافية في ظهورها عند الحس وذلك للمقابلة متحققة في سائر الاشياء
 فلا حاجة اليها الا يقال للمقابلة كاشية بشرط عدم المانع وهو الظلمة فالشمس تزيد في المانع
 والروية واقعة بتلك المقابلة لا فانقول جازان يكون ذلك الصو محتجب عن العقل با
 نظمة العقلية فجعل الله تلك الحالة نورانية التي هي اثر التعليم وسبب انزال تلك الظلمة
 العقلية ولا نغني بالعلم الا انه كما جعل الله بعض الاشياء موزية وسبب الانزال الظلمة
 الحسية والموت الحقيقة في الاشياء كلها هو الله تعالى لا غير فتأمل قوله ويمكن الجواب
 من قبلهم آه حاصله منع كون التصديق علما بل هو كيفية تحصل عقيب الادراك فيه
 من لواحقه لانفسه يعبر عنها بالاذعان والاعتقاد وهم خارجة بالذات لما تعلق به
 ولو سلم ان تلك الكيفية التي هي لاذعان والاعتقاد كيفية زاهية وكيفية ومبدء انكسار
 والتصديق ايضا قسم من العلم لكن مغاير بالذات لعارضه لان الاتحاد مع الماهية
 في العلم بمعنى الصورة وهو ليس الا التصور لان التصديق الذي هو لاذعان هو تباين
 كونه ادراكا مغاير بالذات للمبرك فالاتحاد يقتضيه بالعلم انه يتصور دون التباين
 ويحاصر اعتراض المصنف انهم ينشروا العلم بالصورة الى سائر الاشياء فمعرفة الاشياء
 التصديق فبعد هذين الا من من لا يصنع لغيره بل لا يخفى عليه من هو
 الله المجدين قوله وانت جيبه بالمساحة آه حاصله ان المراد من العلم في ذلك
 ما يشمل الواحي بطريق عمومي المجاز والمراد من التصديق المعاني في اعني ما يعلو
 التصديق كما نضد الشارح نفسه في الحاشية المتكلمة بها اننا وضع قوله

ان العلم لا يتصل بما حققه الشارح سابقا ان الممكن لما كان في حد ذاته في بقعة العدم من
 الماهية كما يقتضيه ذبايع الامكان كان مظلما في حد ذاته فيحتاج الى اعلام المعلم لان غير المجردات
 لما كان مظلما بالظلمتين من جهة الامكانين لا يكون قابلا للتعليم من المعلم وهو مبدء الفياض
 بخلاف المجردات ولت تعلم تعليم واعلامه ليس الا ^{ذاتي وابتدائي} ايجاد العلم في المحل المنفعل وهذا العلم الذي
 يترب على ايجاد شمل جميع الاختتمالات التي ذهبت الى كل واحد منها طائفة فهذا الحاصل
 بالمصدر من اجل كونه حاصل بالمصدر الذي هو تعليمه وانواعه لا يدل على كونه حالة
 ادراكية التي هي من مقولة الكيف حقيقة فلا يصح قول الشارح فهذا الحاصل الى اخره لعدم
 اتمام التقريب لان كونه حاصل بالمصدر لا يستلزم كونه حالة ادراكية الا ان يقال ان هذا
 التحقيق تنبيه على ما يشهدون الوجودان عليه **قال** في الحاشية انهم لم يقولوا بحصول الصورة
قلنا انهم لم يقولوا بالوجود الذهني لانهم لم يقولوا بحصول الصورة كما لا يخفى على من راجع الى
 الوجود الذهني لانهم قائلون بحصول الاشياء باطلا كما ان الحكماء قائلون بحصولها بانفسها
 الا ان من قال منهما بالحالة الادراكية قال ان نسبة الحالة الى الصورة كنسبة الضوء الى قرص
 الشمس في الانكشاف كما ان الظن يحكم بان مبدء ظهور الاشياء عند المحس هو قرص الشمس
 ثم يعلم بعد التأمل انه الضوء القاهر بها كك ههنا يحكم في بادي الرأي ان مبدء انكشاف
 المعلوم عند العقل هو الصورة ثم يحكم بعد تعميق النظر انه حالة نورانية متعلقة بالصورة
 المخلوطة بها **قولنا** ان كلامه ناطق الا انه صرح في التقسيم بان التصديق هو الاعتقاد
 الذي هو لا دغان ثم قال فتلك الحالة تنقسم الى التصور والتصديق فعلم منه بطريق
 النص ان الودعان الذي فسر التصديق به كيفية ادراكية وكان الشك والوهو لعدم
 بالفضل **قال** في الحاشية المتعلقة بهذا القول وقد صرح به في الحاشية المنقولة عنه قائدا
 لهذا المنطوق اذ حاصل ما قلنا في تلك الحاشية ان النسبة المشكوكه تتعلق بها الشك وهو
 تصور فاذا زال عنها الشك يتعلق بها الودعان وهو تصديق فقد تعلقا بشيء واحد

الحال الذي عليه
 عند الباقين
 بانفس على ما
 قاله الشارح
 ٨٤
 وبالله التوفيق
 انظر في مقالة
 الشرح على ما
 قال به بعض
 اعلام الشيخ

الى اخر المقدمات وقال فيها ولا يجوز الجواب المذكور من التفسير لا والذى باعتبار نفس التصدي
قال في الحاشية فتأمل اشارة الى اورد على ذلك القول سابقا بناء على نزعهم هو ان الجواب المذكور
 هو القول بالحالة الادراكية وهذا القول دافع للشبهة على كلا التفسيرين كما قهره الشارح في الشرح
 وقد من منادى هذا لا يرد في ذلك المقام فلا نعيد قوله لا يخفى عليك فوطية بيان ما هو منشأ
 للتفرد وقوله وهما نوعان الى قوله كالنوم واليقظة بيان لما هو منشأ **وقال** في الحاشية بل لا
 يبعد آه اقول بل هو بعيد كل البعد لان الامر الثالث مما اجمع عليه كل الفريقين لان عدم ^{ختم} ^{الشيء}
 بين الشك والاذعان على متعلق واحد في زمان واحد مما اتفقت عليه كما انهم سواء كان لهما
 متعلق واحد كما هو بل لاولين او لا كما هو بل لا آخرين وسواء كان كل واحد منهما كيفية ادراكية
 او من لواحقها بل منشأ التفرد هو جعل تلك الكيفيات التي عقيب الصور ككيفية ادراكية واجعل
 البعض المشك والاذعان نوعين من الادراك فارد بهما ما هو المكيف بتين الكيفيتين ^{لان}
 فالمراد قوله في الحاشية والثاني ايضا يفهم من ظاهر عبارة البعض ولعل هذا امر بالفهم فتأمل
قوله فالادراك لا يتصور الا قلنا تلك المجامعة على ان لا يكون الاذعان كيفية ادراكية بل من
 لواحقها على ما هو المختار للمحققين وحقيقه الشارح ايضا فسلم وان كان كيفية ادراكية على ما قال
 به المصنف فسلم تلك المجامعة على ما قال في الحاشية في هذا الموضع ولو تأملت في عبارة الكبر
 يظهر منها ان مقصوده ان الحالة الادراكية التصورية مطلقا لا تتجمع الحالة الادراكية الاذعا
 لان الحالتين كليهما علمان يترتب عليهما الانكشاف فلا يجتمعان بحسب التعلق باس واحد
 في زمان واحد ولا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو انكشاف تلك
 النسبة **قال** فيها فتفكر اشارة الى ان كلمتهما وان كان مبدء الانكشاف عنده لكن نحو الانكشاف
 مغاير فيهما كما صرح به الشارح نفسه بحيث يقال في ذلك هو ما لا يشك فيه واما ما لا يشك فيه
 الى اخره فلا يلزم التوارد المحال **اقول** ان الكلام في ان يخلق لنفسه بها ما لا يشك فيه
 بعينه بحيث لا يكون بين متعلقيه ما تغاير الصانع لا ذاتا ^{لان} ^{الشيء} ^{الذي} ^{هو} ^{المتعدد} ^{بمت}

على مذهب الجمهور كما اختاره المصنف مع ههنا هو النسبة الخبرية التي قصدت بها الحكاية وتلك
النسبة بذلك الاعتبار لا يتعلق بها إلا التصورات الثلاثة الشك والوهم والتكذيب ان كان
ادراكا او المكيف بهما ان كان غير ذلك ^{عطف} والاذعان بأواضعه لا مربعة وكل اثنين من هذه الثلاثة
لا يجتمعان بحسب التعاقب باس واحد في زمان واحد لان كل منهما بحسب ملزوم ليقضي الآخر
فلواجبهما ذلك الاجتماع لزوم اجتماع النقيضين وأما تعلق مطلق التصور بهما ^{أي قصد الحكاية} بذلك الاعتبار
فلا يكون إلا في ضمن هذه الثلاثة وأما اذا اخذت بغير ذلك الاعتبار فلا يتعلق بها التصديق
وكل ذلك ظاهر من القى السمع وهو شهيد **قوله** فاذا تصور كنهه التصديق الى آخره فلما تقر
عنده المصنف مع ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعاقب باس واحد في زمان واحد
كالنوم واليقظة يتردهما سويا لان احدهما على المصنف مع والآخر على الشارح ^{عطف} اتماما على المصنف مع
فهو ان امتناع ذلك الاجتماع كما قررت باطل لانه لو ثبت لامتنع تعلق العلم بكنه الاجمال
التصديق والتالي باطل بالضرورة ^{أي لا يمكن} اتمام الملازمة فلا يكون تعلق بذلك الكنه فلا يخلو اما ان يكون
تصورا وتصديقا والثاني باطل بالبداهة لان التصديق لا يتعلق إلا بالقيضية كلها او بعضها
وذلك ليس بقضية فلا يتعلق به التصديق وكذا الاول لانه لو تعلق بذلك الكنه لزوم اجتماع
بحسب التعاقب باس واحد في زمان واحد وهو محال عنده لانه على ذلك التقدير يصدق
كل منهما على ذلك الكنه الذي هو الاذعان المحصل في العقل فاما صدق عليه فقد تعلقا ^{أي في} بغير
واحد وأما على الشارح فهو ان الشارح قال فيما سبق ان هذه الشبهة تقر بين احدهما باعتبار
تعلق التصور بنفس التصديق والثاني باعتبار المصدق والقول بالحالة لا دراكية دافع لكل منهما
ولما امتنع ذلك الاجتماع فلا يكون لها إلا تقرير واحد الذي هو باعتبار المصدق لانه باعتبار
نفس التصديق يلزم المحال وهو ذلك الاجتماع فلا يمكن فلا دفع لانهم فرع امكانه فحيث لا
لا والله ^{أي لا دفع} الشارح حيث اورد كلا واحدا خصهما في دفع كل منهما وحاصل دفع كل واحد
من السؤالين عليه اشارة الى الشارح بقوله فانما يحل التصديق ^{أي لا} هو ان امتناع ذلك

فتدبر في هذا
 بان لا يحل كذا
 على شيء يحل
 او يحل شيئا
 لا ان لا يحل
 حلا او لا يحل
 حلا او لا يحل
 على شيء
 معاشين
 حبيب
 ١٤

الاجتماع انما هو على تقدير ان يكون على نحو واحد فعلى تقدير تعلق التصور بكنه التصديق لا يلزم
 ذلك ان حمل التصديق على ذلك التصور الذي هو الاذعان المطلق الحاصل في الذهن انما هو حمل
 اولى فلا يكون مصداقا لحمل المصدق على ذلك التصور كما كان تعلق التصور به مصداقا لحمل
 عليه فلا يكون على نحو واحد فلا يلزم المحال فيمكن التقرير والدفع كما اسناد اليه في الحاشية
 على هذا الموضع لدفع السؤال الثاني المصداق بقوله حاصله ان كنه التصديق بقوله فاندفع
 الاشكال على تقدير تعلق التصور بكنه التصديق ايضا **قول** فيها فتأمل اشارة الى ما مر
 من ان المصنف اراح من التصور ههنا الشك كما صرح به فيما نقل عنه فلا يمكن تعلقه بكنه
 التصديق وقد مر من الكلام فيه فتذكر وكذا اشارة الى السؤال الاول مع دفعه في حاشية
 الاخرى المتعلقة على هذا الموضع ايضا المصداق بقوله دفع توهم مقدم وظني انهما استخانتان
 او وجههما الناسخون في الكتاب **فان قيل** هذه العبارة قد سبق من الشارح في الحاشية
 للنوطة على قوله اقول يجري الحل المذكور فلم اعاد هامة اخرى **قلنا** اجاب هناك عن
 الاشكال المذكور باعتبار التقرير الاول على تقدير عدم القول بالحالة الادراكية بان اللازم
 على ذلك التقدير هو الاتحاد بين التصور الخاص والتصديق المطلق وهو لا ينافي التباين النوعي
 بين التصور والتصديق فيورد عليه ان معنى التباين النوعي بين الامرين ان يكون بينهما اتفاق
 بالذات ولا يصدق شيء منهما على ما يصدق عليه الاخر فتعلق التصور بنفس التصديق
 وان لم يستلزم ما ينافيه الامر الاول لكن يستلزم ما ينافي الثاني لان على ذلك التقدير تلزم صدق
 على شيء واحد وهو صورة التصديق فاجاب بذلك القول هو ان التصديق يحل عليه بالحل الاول
 يعني ان الاعتبار في التباين النوعي هو انتفاء جملها على شيء واحد بنحو واحد لا محال غير لازم
 واللازم غير محال ومنشأ السؤال هناك هو القول بالذات بين النوعي الواقع من المصنف ههنا
 وههنا لما انتهى الكلام بمراتب الى ان تعلقهما باس واحد في زمان واحد متعقبا في الاعتراضات المنوطة
 على ذلك الاستماع احدهما على المصداق والاخر على الشارح كما حررناهما انفا مع دفعهما وكل منهما

بهذا الكلام من الشارح فاحتاج الى اعادة هكذا لينبغي ان يعرف هذا المقام **قوله** وانما الصورة سبيل
 للمعلومية الاستيناف بياي لانها لما قرأت العلم ^{بالحصول} حقيقة هو الحالة الادراكية ومعلوم ان
 ليس ^{لا} الصورة من حيث هي فبسال على حال الصورة القائمة بانها ما اذا فاجاب بانها معلومة بتلك
 الحالة بالعلم ^{بالحصول} لان مناط الفرق بينهما بتوسط الصورة وعدمه والصورة القائمة وان كان
 انكشافها للنفس بل الحالة الادراكية لكن لا بتوسط الصورة على ذلك التقدير فعلم بالعلم ^{بالحصول} كعلم
 الحالة الادراكية **قوله** فمحل على ان معلومه معلوم بالذات بمعنى انه منكشف بنفسه لا اشياء
 الى تزيف ما قاله البعض في وجه التخصيص من ان العلم ^{بالحصول} ليس له معلوم بالذات وزعمه ان
 معلومه ليس ^{لا} الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية وهو ليس معلوم بالذات اذ
 لا يتتبع العلم بانتفائه وكل علم حقيقة لابد ان يكون له معلوم شأنه كذا لانه اما صفة ذات اضافية
 او نفس لا اضافية وعلى كل تقدير يلزمه المعلوم الذي يتتبع العلم بانتفائه والعلم ^{بالحصول} ليس له معلوم
 كان فلا يكون علم حقيقة فزاد هذا الوجه المحقق الهروي في حواشي شرح التهذيب ببيان الاعتبار
 الثلاثة للشيء احدها اعتبار الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية وهو العلم ^{بالحصول} والثاني
 اعتبار الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية والثالث اعتبار الشيء من حيث هو هو
 قطع النظر عن كليهما وهو المعلوم بالذات للعلم ^{بالحصول} ويتتبع بانتفائه والثاني معلوم بالعرض فهو
 كالحصول في ذلك فلا وجه للتخصيص واجاب الشارح هناك في حاشية بان المراد ان كمالا هو
 معلوم بالعلم ^{بالحصول} فهو معلوم بالذات بمعنى انه بنفسه منكشف لا بواسطة الغير بخلاف ^{في} الحصول
 فان معلومه منكشف بواسطة الصورة والذات لخص العلم حقيقة بالحصول لان العلم ^{بالحصول}
 ليس معلوم بالذات بمعنى انه يتتبع بانتفائه فلا يرد ما اورد ذلك المحقق والى هذا اشار الشارح
 ههنا بقوله بمعنى انه بنفسه منكشف لكن هذا الوجه انما يتم لو كان العلم ^{بالحصول} بمعنى الصورة دون
 الحالة الادراكية لان على تقدير كونه حالة ادراكية لم يخل الحكم ^{بالحصول} في الحكم بخلاف الحكم ^{بالحصول}
 في الحصول فانه كان على ما كان فان معلومه منكشف بواسطة الصورة سواء كان بنفسه ^{بالحصول}

له قوله
 استيناف بياي
 اي هذا الوجه
 ونعت جملة
 مستانفة بان
 ٨٤
 لاستيناف استيناف
 علم معلوم
 البيان وهو في
 الجملة في جواب
 سؤالا للسائل
 فوه من كلامه
 سباني اجيب

قوله لان حقيقة
تقدير الماهية ان
كل ما هيته تقتض
فعلية ما هو ذاته
لها وذا في الوجود
هو الاستعداد
فنتقنه كون
القوة والاستعداد
بالفعل ١٢ موكدا
بما في
١٦
فقد
باعتبار ما بين
فباختلاف لا يتغير
تتبع جسد وفتي
تتبعه لا يتغير
بشرط لا يتغير
مادة لا يتغير
فان جسد لا يتغير
مادة لا يتغير
مادة لا يتغير
مادة لا يتغير

او الحالة او غير ذلك واختلاف الحكم الكلي ^{المخصوص} على تقدير كون الحصول حالة ادراكية هو ان
من المعلوماته على ذلك التقدير هو الصورة العلمية على ما نص عليه الشارح مع انها منكسفة لذلك
لا بنفسها فاذ بهم ذلك الوجه ايضا لان مناط هذا الوجه على تحقق حكيمين كلبين اجد هما في نفس
والثاني في المخصوص وعلى هذا لا يصدق في المخصوص بل يصدق نقيضه هكذا ينبغي ان يفهم هذا
المقام فانه من منزل الاقدام **قولنا** والحق عندى كما لما كان هذا الحق عند الشارح مخالفا
للسواد اعظم فكان حكم مستغربا والحكم المستغرب وان كان حقا ثابتا بالبرهان فرما يعارض
الوهم العقل في قبوله لغرابته فهذا لا يكتفى الشارح بذكره مرة واحدة بل اعادة مرة بعد اخرى
ليتمكن في العقول المشوب بالوهم وان كان العقل الصريح لا يحتاج اليه الا ترى الى ما في كذا
الملل العلام من تكرار ذكر الاعادة في اليوم للعود لان الوهم يستبعد وعقول اكثر الناس
مطوب الوهم وهذا فضل من الله على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون **قوله**
فالمخصوص العلمى شرط الا لما كان ظهوره لمعلوم وانكشافه دابر عليه وجودا وعد ما فذهب اكثر الناس
الى ما فيه من الضوئية والانعقال والاضافة لكن البرهان والوجدان يحكم ان بان العلم بعينه
مبدء الانكشاف في الممكن ليس امرنا تد على وجوده الخاص للمجرد لان العقل يحكم بان ما هو
مبدء الانكشاف الاشياء فينا امر واحد وليس شئ من هذه الامور التي ذهب اليه الناس
متحقق في انكشافا ذواتا لذاتنا فاعلم ان ما هو مبدء الانكشاف فينا هو الوجود المجرد
القائم بذاته المتحقق في انكشاف الاشياء كلها وتلك الامور شروط ومصحات **قوله**
فان فعليتها الا لا حقيقة الهبوط مركبة عن الجوهر الذي هو جسد ومادة لها باعتبارين
ومادة البتة ما هو به بالقوة ومن مبدء الاستعداد الذي هو فضل وصورة ^{بهما وصورة}
الشيء ما هو بها بالفعل ففعليتها بها ليس الا صلاحيتها للاشياء بالفعل واستعدادها لها فكان
استعداد جبره لان مبدء استعدادها ذاتها كما يقال للجوهر الفرد نقطة جوهرية **قوله**
باد في المقارنة آلهى تعلقها بتعلق التمييز والتصرف لا المحاول فيها كما في القوى والاعراض

فلا يكون وجودها لها بخلاف النفس الناطقة فان وجودها لها لكن ذلك التعلق جعلها بحيث يحجب
 عنها غير ذاتها وصفاتها فانقرت في انكشافها الى الحصول صورها فيها ليتحقق ميزان المعلوماتية وليس
 وجود لذات النفس الناطقة باحد النحاء الثلاثة التي هي ميزان المعلوماتية **قوله** والمفارقات كالنفوس
 التي قال في الحاشية اي النفوس الناطقة احترار عن النفوس المجردة الفلكية لان الفرق الذي ذكره
 الشارح بالاحتجاب وعدمه في غير ذاتها وصفاتها انما هو بالقياس الى الاولى دون الاخرى كما
 بينه في هذه الحاشية بقوله بل النفوس المجردة الفلكية **قوله** فيها لان علومها ارتسامية بل
 لتتحقق وجب التشبيه في المشبه حاصله ان علمها بغير ذاتها وصفاتها ارتسامية وهي منتقلة الى فيها
 الصور عليها لان نسبتها الى الصور نسبة القابل الى المقبول كالنفوس الناطقة **قوله** فيها الا انها
 غير متعلقة بالمادة اشارة الى ان قوله في المنهج الا انها دفع لما يتوهم من ظاهر كلامه وهو القول با
 المتنافين لانه بصدد الفرق بين النفوس والمفارقات بالاحتجاب غير ذاتها وصفاتها عن النفوس
 دون المفارقات ويعلم من الدليل الذي ورد لبيان الاحتجاب في النفوس وهو قوله اذ ليس له
 وجود لذاتها اي لذات النفس الناطقة ان معناه الاحتجاب هو لا افتقار الحصول صورهم ا
 والا لا يميز التقريب فيها لان حاصل هذا الدليل ان النفوس ليس لها شيء من العلاقات الثلاثة مع
 غير ذاتها وصفاتها انما انتفاء العينية والناعية فظاهر واما المعلولية فمنحصر في الممكن بالقياس
 الى الواجب فلا بد من حصول صورها فيها ليحصل علاقة الناعية بواسطة الصور فيحصل منها
 المعلوماتية فلزم عليه القول بان هذا الاحتجاب منتفي في المفارقات بالقياس اليها ثم قال و
 المفارقات كالنفوس في لا افتقار الى العلم وهذا صريح في ان الاحتجاب المذكور متحقق فيها ايضا
 فلزم عليه القول بالمتنافين وحاصل الدفع ان معناه الاحتجاب هو الخلو عن العلم بغير ذاتها
 وصفاتها في زمان ^{عط} وهذا الاحتجاب متحقق في النفوس دون المفارقات لان علم النفوس
 به علم حصولي لها وكما هو حصولي لها فهو حادث لكونه مسبوق باستعدادها لكونها
 متعلقة بالمادة كما ذكرته في الحكمة ان للنفس مراتب اربع بالنسبة الى العلوم المحسوسة

كالحجارة النارية التي وجبة النار بعنوا السكون للارض فانها لا ترمية بالنظر الى خصوصيات طبائع تلك
 الشقايق بحيث لا يمكن انصافها بما يقابل تلك العوارض والا مكان في الاعمال ان كفى فهو محقق في
 ذلك ما يمتنع للاعم لا يثبت للخاص احدا اذا لا عملا لازم للخاص وما ينال في اللازم ينال في المتروك
 انما انهم ان كان يكون البديهة لازمة لخصوصية المحسوس والقديم بحيث لا يكون امكان النظر
 بهما وان كانت ممكنة في الاعمال اعني مطلق العلم بل المحقق كما لا بد من الفرق بين البديهة والنظا
 رية انتفاء توسط المبادي في البديهة وتوسطها في النظارة ولا مدخل في الانصاف بالبديهة
 لخصوصية الانطباق والحضور الشدي في عناء العقل ومن تمسك بالاصطلاح فلان يصطلم
 اختصاصه اذ لا مشاحة فيه ويؤيد ما قال بعض لاعلم في هذا المقام ان المشاهدات
 ناقصة من اقسام البديهيات وقد جعل العلم المحسوس احد قسم من اقسام البديهيات
 ايضا قال ذلك العلامة ناقله عن قول الشيخ في اشارته وعن المحقق في شرحه للشارات
 المشاهدات على ثلاثة اقسام الاول المحسوسات وهي القضايا التي تستفيد بها التصدي
 ق بالحس مثل حكمنا بوجود الشمس كونها صلبة وحكمنا بان النار حارة وهذا الصنف مما
 لا يتعدى بحسنا الظاهرة والمتالى بما يجده لا يحسنا الباطنة وهو القنن يا الاعتقادية بمشاه
 رية خفية والحس والثالث ما يجده بنفسه الا بالانوار هي كشور فابذ واتناو بافعال
 اتناو قال وهذا الكلام صريح في ان الشعور المتعلق بوجود ذواتنا وعلوم انفسنا
 بافعال ذواتنا نوع من العلم يسمى تصديقي ثم اتفقت كل اثم على ان كل تصديق لا بد
 من التصور والتصوير هنا ليس مفادا الا من حضور ذواتنا وافعالنا فعلم ان المنقسم الى
 التصور والتصديق كل من العلم المحسوس والمحسوس وان البديهة كما يتصف بها العلم لا
 ينطبع كل يتصف بها العلم المحسوس واما قولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل
 فلا بد ان يحمل على التساهل فيراد بالعقل الذات وبالحصول المحسوس المطلق وفي معنى
 ويجعل المغامرة المستفادة من كلمة عند اعلم من الحقيقة والاعتباري كما حققته الله في شرح

في قسمين
 الاول ما يجده بالحس
 الثاني ما يجده بالعقل
 كذا في العلم
 وكذا في العلم
 مذهب من جعل
 البديهة والنظارة
 من اقسام
 العلم المحسوس
 على مذهب من
 جعلها من
 صفات العلم
 والنظارة
 وهو ظاهر
 فاقول
 ما اخذته
 من مولا
 تاج الدين
 مولا
 جليل الدين

له تذيب إلا ان يقال ان ما جعل القوم احد قسم من اقسام المشاهدة ليس هو نفس ^{المختص} ^{بالتصديق}
 بل التصديق الذي بالحكم احد طرفيه معلوم ^{بالتصديق} كقصد يقنا بثبوت الكيفيات النفسية
 لا نفسنا او قصد يقنا بوجود ذاتنا فجعلوا هذا التصديق من المشاهدات التي هي من البديهي
 والتصديق ليس الا صورة النسبة التي هي من الامور الانتراعية ومعلومات ^{المختص}
 هويات عينية فالصديق ليس الا علم حصولي فافهم نعم ما قاله في شرحه يرد نقضا على
 قاعدة تم هي ان كل تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه اذ هذا التصديق ليس احد طرفيه
 متصور بل هو معلوم ^{المختص} **قول** وفيه نظرية حاصله ان امكان التوارد بين الضدين
 على محل واحد بعينه على نحوين احدهما ما يكون بالنظر الى خصوص طبيعة الموضوع كالحركة
 والسكون بالنسبة الى الانسان فانه بطبيعته لا يقتضيه شئ منهما فيمكن له ان ينتقل من كليهما
 الى الآخر بالنظر الى الطبيعة والثاني ما يكون بالنظر الى مفهوميهما بان يكون مفهوم كل منهما
 بحيث لا يقتضيه انتفاء الآخر انتفاء المحل فيمكن بالنظر الى كل منهما بقاء المحل بعينه مع انتفائه
 والمعتبر شرط في التضاد مطلقا هو النقي الثاني دون الاول لانتفائه في بعض المرات كالحركة والحالة
 بالنسبة الى النار والعسل ^{اي هو معتبر في التضاد} ذهب بعض الاوهام الى انها ليسا بعرضيين فيما على ما ح
 به الشيخ في الشفاء فاهو معتبر فيه متحقق في البدئية والنظرية وما هو منتفي فيهما فهو ليس بمعتبر فيه
^{هو النقي الثاني} فقولنا في لزوم البدئية لهما اي للقديم والمختص نظر الى طبائعهما اي القديم والمختص
^{اي هو معتبر في التضاد} **قول** فنقول متعلق بقوله لا ينافي **قول** فنقول
 انارة الى الجواب الذي ذكره في الحاشيتين احديهما مصدرة بقوله ويمكن الجواب عنه
 لا يري مصدرة بقوله معزا مكان تعاقبها وحاصل الجواب على ذكره في الحاشيتين
 ما هو شرط التضاد مطلقا الذي هو امكان التعاقب والتوارد بالنظر الى مفهوم الضدين
 ليس متحقق في البدئية والنظرية لان مفهوم كل منهما ياتي عن تحقق محل عند انتفائه
 بطبيعة النظرية تقتضيه تحقق الواسطة في العلم التي هي المبادئ وحد والموضوعها

[illegible]

سطره على السبعة واوله
 فاذي يكون على ان السبعة
 وانما السطره فاضداد النقطه
 له المضاف هو ق
 المحل عند سطره الاول
 صنفه في سطره
 في جميع المواد من
 النقطه الى سطره
 على البدايه و
 النقطه سطره الاول
 صنفه في سطره
 بين ابي

نظرية فان علم الانسان مشترك بين علمي الفاعل والواحد به لعله لهذا امر بالثالث في آخر الحاشية
قوله فلا معنى للتوقف اذ لانه عبارة عن امتناع حصول الموقوف الا بعد حصول الموقوف عليه
 فلا يصدق التعريف النظري على شيء من افراده لان كل نظري يحصله صاحب القوة القدسية
 لا ينظر بل بالحدس فلا يتوقف شيء منه على النظر لا يصح تعريفه بما يتوقف حصوله على النظر **قوله**
 وقوله الدافع اخلاصه انهما من صفات العلم وعلم الفاعل الحاصل بالنظر مغاير بالشخص للعلم
 الحاصل للواحد بل ينظر كحليها لان تشخصه باعتبار ذلك الشخص الحاصل للفاعل بالنظر لا يمكن
 ان يحصل بدون ذلك فنتج بخلاف الحاصل للواحد بل ينظر فانه شخص آخر وان كان معلومه
 واحد فيتم الظاهر والركب في التعريفين وفيه نظر دواءه انما يتاذا كان الواحد والفاعل شخصين
 ما اذا كان شخص واحد كحواشي فان ادلوه معنى للتوقف وعندنا في شخص واحد تشخصه به
 وهو واحد كما لا ينبغي وحل ان الشخص الواحد لا يمكن ان يوصف بالوجدان والفقدان الا في
 وقتين بان يكون محالاً مستعداً في وقت والاخر في وقت بعدد الحيل بالاعتبار وذلك كاف في
 تعدد الحال على ما تقرر في موضعه كالحق النسبية الى التسمية الجسمانية **قوله**
 وقد يجاب بالتعرف انه يعني ان توقف شيء على شيء يطلق على معينين احدهما الاحتياج وهو
 امتناع حصول الاول الا بعد حصول الثاني كما هو المشهور والثاني عبارة عن علاقة مصححة ^{خود}
 الفاء بين الشئيين بحيث اذا حصل احدهما يحصل الاخر عقيبته بك تخلف ويترتب عليه فا
 لترتب يسمى موقوفاً والترتب عليه موقوفاً عليه والعلاقة الهامة كونه تسمى توقف وهذه العلاقة
 جازان تكون الشئ مع الشئيين بخلاف الاول فالمراد بالتوقف المعبر عنها وجوداً في النظري وعدمها
 في البدئي هو المعنى الثاني دون الاول فالنظري ما يترتب عليه النظر ويحصل عقيبته وان كان
 يحصل به وانه ايضا كما اذا حصل بالحدس على هذا يكونان من صفات العلوم اذ على تقدير كونها
 من صفات العلم الحاجة الى التعرف في معنى التوقف بل على المعنى المشهور بآية الطرد والعكس في
 التعريفين وايضا جعل هذا الجواب بالتعرف مقابلاً للحدس بالاولى المنوط على كونها من صفات ^{العلم}

قوله فانه لا بد من
 هذا هو محمول
 الحاشية تحت
 فاد الشارح في
 الحاشية للمبينة
 للمؤمن الحلال
 ما هو خارج عن
 حقيقة المعلوم
 فلا بد من انقضى
 بالذات من انقضى
 انقضى وجوه الشرية
 ٩٦
 ان الحاشية في سائر
 فاختلاف في سائر
 الحاشية في سائر
 اليهم وجوب في سائر
 بالنفس في سائر
 كونها علمية
 الماهية علمية
 والى كونه

فيعلم بالذوق من السياق انه ليس متوسط عليه **قوله** فيه بحث آي فيما قاله للسف رحمه في
 حاشية المذكورين من الجوابين بحث حاصله اعتراض على كل واحد منها اما على الاول فثبتات كونها
 من صفات المعلوم بالذليل هو ان المرتب على النظر ولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو والصورة
 العامة لا بالعرض وكلها هو كونه فهو نظري فذلك المرتب هو النظري وهو ليس الا بالمعلوم والنظري ليس
 الا هو فذلك لا البد هي لعدم القول بالفضل فلا يثبت هو عدم التقريب فبقى النقص لاجل الظاهر والعكس
 على التعريفين لان دفعه انما هو على تقدير كونهما من صفات العلم **قوله** فان قلت انما صلح
 دفع البحث عن الجواب بطريق المعارضة باثبات كونهما من صفات العلم بان يقال ان المقصود
 بالذات من انعقاد النظر والفكر انما هو علم للعلوم وما يترتب على النظر ويحصل بتوسطه ليس الا
 ما هو المقصود بالذات منه فالعلم هو المرتب عليه فثبت كونهما من صفات العلم فيتم الظاهر والعكس
 وان دفع النقص **قوله** وايضا لا يثبت كون المرتب على النظر هو العلم دون المعلوم
 بان المفيد من تقرير الشيء واصل خروجه من الليس الى الليس انما هو جاعله والشرط والمعدا
 وغيرهما من العلل انما هي على الخصوص نحو الوجود والتقرير في الذهن او في الخارج سوى المادة والصورة
 فانهما علتان لنفس المهيئة فالمراد بسائر العلل ما هو خارج مهية المعلوم والنظر شرط ومعدا
 نحو حصوله ووجوده في الذهن اعني الوجود الرباطي لكن اصل تقرير الشيء وجوده لا ينفك عن
 خصوص نحو الوجود فلا يفيض الجماع لنفس الشيء واصل تقريره الا اذا حصل ما يتوقف عليه خصوص
 نحو الوجود كالنظر بالقياس الى الحصول في الذهن فاذا ترتب الامور المعلوم في الذهن لتحصيل
 للجهول افاض الجماع لنفسه وتقريره في نفسه تلك الامور باعتبار حصولها في الذهن نحو حصول المحصول
 ووجوده في الذهن فالمرتب على النظر وما يحصل بواسطته هو الشيء باعتبار نحو الحصول في الذهن
 اعني الوجود الرباطي وهو العلم **قوله** لا يقال له حاصله ان الشيء في الذهن نحو من الوجود
 اصله وهو الذي يترتب عليه الآثار وظل لا يترتب عليه الآثار فآل اول العلم ولكن الثاني للمعلوم
 فالعلوم للنظر جان ان يكون الشيء باعتبار الثاني وهو المعلوم دون الاول الذي هو العلم **قوله**

لانه مد فوع اه حاصله اثبات المقدمة للمنوعة باطل الاحتمال الذي ورد له المانع اذ حاصل لا يقال له
 لا استلزام كون النظر علة لغير الوجود في الذهن ان يكون المعلول هو العلم فحاصل الجواب اثبات ذلك
 الملازمة بان الوجود في الذهن على نحوين نحو يختص بالعلم وهو الوجود الزابط الذي يترتب عليه الذات
 فهو يسمى بالاصل ونحو يختص بالعلوم وهو الذي لا يترتب عليه آثار فيسمى بالظله وهو لا يصلح
 بالذات لانه تابع وفرع للواصل لكن لما كان مساوات هذا الاحتمال للمنع اظهر فابطله المجيب
 ولم يتعرض لما فلا يتوهم مخالفة هذا الجواب لقانون الناظر فافهم **قال في الحاشية على هذا**
المقام نوصيه ان الشيء اذا حصل في الذهن اه اى فوصيه ان الوجود الذي لا يصلح للمعلولية بالذات
 لانه يحتمل الوجهين احدهما ان الشيء اذا حصل في الذهن فاكتنف بالعوارض الذهنية فيصير
 شخصا عقليا يترتب عليه آثار ولديش في الذهن موجود اخر حقيقة تميز ذلك الشخص القائم
 بالذهن لكن يجعل الشيء من حيث هو الذي هو المعلوم اعني ماله الصورة مع العقل ارتباطا
 بغيره من فوجوه صورته غير بالذات بل في الذهن الشخص القائم بالذهن كانه صورة فبقا لهذا الارتباط
 وجود في الذهن بجان وهو الوجود الظلي للعلوم والآثار هو ان يلاحظ العقل ذلك الشخص القائم
 مع قطع النظر عن تلك العوارض المستحصنة فيلاحظ من حيث هو فهذه الملاحظة موجودة في تلك
 الملاحظة حقيقة وتلك الملاحظة ظرف للخط والتعريف بالاعتبارين لانه في حاق الواقع مخلوط
 بها كالملاحظة والوجود الملاحظي وعينه من خصوصيات ذلك الظرف وبحسب خصوص
 تلك الملاحظة مع كل حيث لم يلاحظ مع حيث من تلك العوارض فيكون الشيء من حيث هو
 موجود في هذا الملاحظ وهذا النوع من الوجود احق بان يسمى وجودا ظليا لانه فرع للوجود القائم
 بالذهن الذي هو مبدء الآثار ومنتهى عنه وكل واحد من ذينك الوجهين لا يصلح لان يكون
 معلولا للنظر بالذات اما الاول فلا والله ليس وجود في الذهن حقيقة وكلما هو معلول فهو
 موجود في الذهن حقيقة لوجود النظر الذي هو علة فيه واما الثاني فلا والله تابع وفرع للوجود
 الاصل الذي هو للعلم فانه حصل بتحليل العلم بعد العلم والمعلوم فلا يصح للمعلولية بالذات

قوله ان الشيء
 اذا حصل في الذهن
 انما هو من حيث هو
 لا من حيث هو
 الظاهر في العلم
 امرنا بان لا نلاحظ
 اعني النظر من حيث
 هو من حيث هو
 الحاصل في العلم
 ملتصقا بالعلم
 بالذات بل في
 الذهن الشخص
 القائم بالذهن
 كانه صورة
 فبقا لهذا
 الارتباط
 ٩٤
 بان يكون العقل
 في تبيين علمهم
 الشيء من حيث هو
 هو بان ما لاحظ
 العقل المكتشف
 بالعلم من حيث هو
 العلم من حيث هو
 العلم من حيث هو
 هو موجود في هذا
 الملاحظ حقيقة
 امرنا بان لا نلاحظ
 هذا الوجود من
 بهذا الوجود من
 بالذات

كما هو الظاهر قوله **الا ان يقال** الوجود الظلي اذ لا صفة ان الوجود الذي هو لا معلوم وصالح ان
 يكون معلولا للنظر غير ما ذكر من الوجهين وهو ان العقل اذا تجرد لا شيء من العوارض الخارجية
 فيحصل مهيتها المرسل في الذهن او لا بنفسها فيوجد فيه بوجود محض وعلاقة مع الوجود معلوم
 المظروف مع الظرف اذ الوجود اسبق للعوارض ثم ينفقه سائر العوارض التي منشأها هذه الوجود الكلية
 والتجريدية وغيرها فهذا الوجود هو الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه آثارا معروضة الذي هو الوجود كذا في الدنيا
 اذا حصل في الذهن ووجد بهذا الوجود لا يترتب عليه آثارا كالتأثير والضحك وما يترتب عليه
 كلية والتجريدية فهو ليس من آثاره بل هو مشتركة بين سائر المعلومات ثم يصير ذلك اخصا وانما
 بالذهن وعلاقة معه علاقة النعت مع المنعوت وهذا الوجود اخصا ولا يترتب عليه آثارا
 معروضة وهو العلم بهذا النعم من الوجود الظلي يصح بل يجب ان يكون معلولا للنظر بالذات لانه وجود
 فالذهن حقيقة ومقدما بالذات على وجود العلم الذي هو مبدا الآثار وجود لا يبطي كان الاول
 محض ولا يترتب عليه آثارا **قال في الكاشية** فتفكر لعله اشارة الى ان للمعلوم الموجود في
 الذهن بهذا النعم من الوجود الظلي وان كان مقدما بالذات على العلم الموجود الوجود لا يكون
 معلوميته وانكشافه عند الذهن مؤخر عن العلم فذات العلم وان كان مقدما في وجوده في الذهن
 لكن انقضا بكونه معلوما ومنكشفه عند العقل مؤخر عن العلم اذ الشيء لا ينكشف عنده الا بعد
 القيام به بالاجماع وان كان في مبداء الانكشاف خلل في علم ما تقدم في موضعه والحاضر بالذات
 للعقل ليس الا ما يقوم به ويصير نعتا له ثم بواسطة يظهر وينكشف ما هو المعلوم بالعرض
 والمقصود من هذا ان يكون بالذات ليس الا انكشاف الشيء وهو ظاهر فالمرتبة عليه ولا بالذات ليس الا ما
 ينكشف ويظهر بواسطة عند العقل او لا بالذات وهو ليس الا العلم فهو المرتبة عليه وهو النظر
 فهو الموصوف بهما لعدم القول بالفصل على ما اشرنا اليه سابقا قل **ثم** في هذا ان النظر الجلي
 او كونهما من صفات العلم حكم النظر الجلي **واما** النفس الدقيق فيجوز ان يكون من صفات العلم
 اخصا لا يرد دليل اخر على كونهما من صفات المعلوم بحيث اعجز الخصم عن الاثبات مشهورة

بالذات لانه
 الوجود لا يصلح
 كذا هو مبدا
 فالمرتبة عليه
 على وجوده
 الوجود لا يترتب
 الجدة عن العلم
 المقدم على قيام
 الداهية بالذهن
 انكشافها بالعلم
 من الدنيا
 بهذا العلم
 يوجد الداهية
 في الذهن فانا

٩١

الوجود الظلي
 العلم بالذات
 كذا هو مبدا
 فالمرتبة عليه
 على وجوده
 الوجود لا يترتب
 الجدة عن العلم
 المقدم على قيام
 الداهية بالذهن
 انكشافها بالعلم
 من الدنيا
 بهذا العلم
 يوجد الداهية
 في الذهن فانا

المقدمه ^{بني} على ما دليل الخصم وتوجيه لدفع النقض بحسب كونها من صفات المعلوم على ما هو
 المتفق ^{بني} وأعرض على الجواب الثاني من حاشية المصنف ^م المصنف بقوله وقد يجاب انما الدليل
 في خاصته ان البديهية والنظرية من صفات الشيء قبل ان يحصل في الذهن ويقوم به اذ النظر
 هو الذي يحتاج في حصوله الذهني الى النظر وعلة الاصباح ليس الانظاره فالانصاف به قبل
 حصوله في الذهن ^{بني} بمرتبتين ومعلوم ان موصوفه ليس الشيء من حيث الحصول في الخارج ^{ككتاب}
 بالعلم من الخارجيه ثبتت ان موصوفه نفس الشيء من حيث هو موصوفه قطع النظر عن عوارض
 الطرفين وهو المعلوم بالذات على تقدير تعلق العلم به وهو المراد بكونها من عوارض المعلوم
 لانها ما عرض للشيء بعد كونه معلوما كما يتوهم من ظاهر عباراتهم ونظيرة ما قال المحقق المروسي
 في بيان قولهم ان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات من ان المراد به نفس الشيء و
 بكونه معلوما بالذات كونه كذا على تقدير تعلق العلم به ولا يجب على البت لاحين الوضع ^{بيان قال}
 حين ان يستحال كما هو الظاهر فاشار اليه بقوله فتقوله فالشيء اذا كانت له مباد الى قوله كما
 كفايق المركبة فانظر الى هذا المعنى اذ التركيب للشيء قبل حصوله في الذهن وهو مناط في التصورات
 واما توجيه دفع النقض فاشار اليه بقوله وصول القوة القدسية اذ حاصله ان المراد بالحصول
 في تعريف النظري هو مطلق الحصول باعتبار مطلق الشيء الذي يتحقق بتحقق فرد ما وينبغي بانتفاء
 فرد ما في تعريف البديهي الحصول المطلق باعتبار الشيء المطلق الذي ينبغي بانتفاء جميع الافراد
 فتوقف فرد من الحصول على النظر كحصوله الفاقه بكفى نظرية الشيء ولو كان ذلك الفرد مقدما كما
 سيحى تفصيله انشاء الله تعالى فحصل جميع الافراد المحققة بالحدس كما هو الممكن لا ينافي
 لنظرية وهو المراد بقوله لا يفتقر المجهولة في نفسه بحسب مطلق حصوله للذهن واما المنع
 فاشار اليه بقوله فالمقصود من النظر اولا بالذات الخ حاصله ان المقدمة ^{مطلق الشيء} اتى او ردها الخصم
 في بيان كونها من صفات العلم هي ان المقصود بالنظر والفكر انما هي علم المعلومات لا انفسها
 ممنوعة اذ المقصود بالذات معلومية الحقائق والعقود النفس الامرية لا تحصيل حقائق العلم

لا بد من العلم انه يطلب لأجل انكشاف العلوم التي ترى ان العلوم لو انكشف عند العقل بدون
 حصول حقيقة العلم تقنع به ولا يشعري في تحصيل حقيقتيه كما يشهد به الوجدان فلا يترتب على
 النظر بالذات فلا يكون نظريا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فتأمل وأما الاعتراض على الجواب الثاني
 من حاشية المصنف رحمه فاشاد اليه بقوله وأما التصرف في معنى التوقف الا حاصله دفع النقض بلخذ
 التوقف بالمعنى الخيرانتعارف وهو المصحح في التوسط الفاء بين الشئيين بحيث اذا حصل احدهما
 فبحصول الآخر عقيب فالتعقب هو الموقوف والمعقب عنه هو الموقوف عليه وهذا التعقب هو التوق
 فحاصل تعريف النظرى حينئذ هو اي يحصل عقيب النظر لا ما لا يحصل الا بالنظر كما هو المعنى الثاني
 وحاصل الاعتراض انهم استنبطوا هذا المعنى من جواز توارد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه
 على معلول واحد على وجه التبادل بمعنى ان كل واحد من تلك العلل اذا حصل فحصل المعلول ثم اذا
 حصل باحد هما لا يمكن حصوله بالآخرى وان كان حصوله بكل منهما ابتداء لكن اذا حصل
 باحد هما لا يمكن ان يحصل بالآخرى فلو حصل بها فاما ان يحصل بعد العدم او يبقى كما كان
 فعلى الاول يلزم إعادة المعدوم وعلى الثاني يلزم تحصيل الحاصل فلا يمكن وجود الاخرى بعد
 وجود المعلول باحد هما لانهم لا يجوزوا هذا التوارد بقتر فوافي معنى التوقف واضطرروا اليه لئلا ينقصر
 تعريف العلة المجموع عليه بالموقوف عليه لئلا يكون كل واحد من تلك العلل لا يكون موقوف عليه بالمعنى
 المتعارف كما هو الظاهر ولا فلا سبيل الى اثبات هذا المعنى في اصطلاحهم وهذا الجواز باطل با
 الدليل المذكور فكذا المعنى المعدوم واليه للتوقف لان بناءه عليه فكذا الجواب المميز عليه قوله
 فان كان في وجوده وعدمه مدخل بخصوصية كاشه ما اى وجود كل واحد من العلتين علة لوجود
 المعلول لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما او يكون موجودا ومعدوما معا فعلى الاول
 والثاني يلزم الترجيح نظر الى تحقق علة كل واحد منهما مع قطع النظر عن الخصوصية ثم اذا نظر
 الى خصوصية معلولية العدم بان لا يحتاج الى الثاني بل يلزم على الاول ترجيح المرجوح فعلى الاول
 يلزم المحالين بالنظرين كما لا يخفى على من يرجع العقل على هو ونهى النفس عن هو فان ائجته هي

ترجيح المرجوح
 اى ترجيح التوقف
 الذى هو المرجوح
 كونه مستقرا
 ١٠٠
 لا بد من العلم انه يطلب لأجل انكشاف العلوم التي ترى ان العلوم لو انكشف عند العقل بدون
 حصول حقيقة العلم تقنع به ولا يشعري في تحصيل حقيقتيه كما يشهد به الوجدان فلا يترتب على
 النظر بالذات فلا يكون نظريا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فتأمل وأما الاعتراض على الجواب الثاني
 من حاشية المصنف رحمه فاشاد اليه بقوله وأما التصرف في معنى التوقف الا حاصله دفع النقض بلخذ
 التوقف بالمعنى الخيرانتعارف وهو المصحح في التوسط الفاء بين الشئيين بحيث اذا حصل احدهما
 فبحصول الآخر عقيب فالتعقب هو الموقوف والمعقب عنه هو الموقوف عليه وهذا التعقب هو التوق
 فحاصل تعريف النظرى حينئذ هو اي يحصل عقيب النظر لا ما لا يحصل الا بالنظر كما هو المعنى الثاني
 وحاصل الاعتراض انهم استنبطوا هذا المعنى من جواز توارد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه
 على معلول واحد على وجه التبادل بمعنى ان كل واحد من تلك العلل اذا حصل فحصل المعلول ثم اذا
 حصل باحد هما لا يمكن حصوله بالآخرى وان كان حصوله بكل منهما ابتداء لكن اذا حصل
 باحد هما لا يمكن ان يحصل بالآخرى فلو حصل بها فاما ان يحصل بعد العدم او يبقى كما كان
 فعلى الاول يلزم إعادة المعدوم وعلى الثاني يلزم تحصيل الحاصل فلا يمكن وجود الاخرى بعد
 وجود المعلول باحد هما لانهم لا يجوزوا هذا التوارد بقتر فوافي معنى التوقف واضطرروا اليه لئلا ينقصر
 تعريف العلة المجموع عليه بالموقوف عليه لئلا يكون كل واحد من تلك العلل لا يكون موقوف عليه بالمعنى
 المتعارف كما هو الظاهر ولا فلا سبيل الى اثبات هذا المعنى في اصطلاحهم وهذا الجواز باطل با

الا بالعرض اذ العلم انه يطلب لأجل انكشاف العلوم التي ترى ان العلوم لو انكشف عند العقل بدون
 حصول حقيقة العلم تقنع به ولا يشعري في تحصيل حقيقتيه كما يشهد به الوجدان فلا يترتب على
 النظر بالذات فلا يكون نظريا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فتأمل وأما الاعتراض على الجواب الثاني
 من حاشية المصنف رحمه فاشاد اليه بقوله وأما التصرف في معنى التوقف الا حاصله دفع النقض بلخذ
 التوقف بالمعنى الخيرانتعارف وهو المصحح في التوسط الفاء بين الشئيين بحيث اذا حصل احدهما
 فبحصول الآخر عقيب فالتعقب هو الموقوف والمعقب عنه هو الموقوف عليه وهذا التعقب هو التوق
 فحاصل تعريف النظرى حينئذ هو اي يحصل عقيب النظر لا ما لا يحصل الا بالنظر كما هو المعنى الثاني
 وحاصل الاعتراض انهم استنبطوا هذا المعنى من جواز توارد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه
 على معلول واحد على وجه التبادل بمعنى ان كل واحد من تلك العلل اذا حصل فحصل المعلول ثم اذا
 حصل باحد هما لا يمكن حصوله بالآخرى وان كان حصوله بكل منهما ابتداء لكن اذا حصل
 باحد هما لا يمكن ان يحصل بالآخرى فلو حصل بها فاما ان يحصل بعد العدم او يبقى كما كان
 فعلى الاول يلزم إعادة المعدوم وعلى الثاني يلزم تحصيل الحاصل فلا يمكن وجود الاخرى بعد
 وجود المعلول باحد هما لانهم لا يجوزوا هذا التوارد بقتر فوافي معنى التوقف واضطرروا اليه لئلا ينقصر
 تعريف العلة المجموع عليه بالموقوف عليه لئلا يكون كل واحد من تلك العلل لا يكون موقوف عليه بالمعنى
 المتعارف كما هو الظاهر ولا فلا سبيل الى اثبات هذا المعنى في اصطلاحهم وهذا الجواز باطل با

وعلى الثالث يلزم اجتماع النقيضين وما يرى من الموارد المتواردة في بادىء المحقق الحق ان الخصومة
 فيها لغات والعلة هي القدر المشترك بينهما وبهذا يبطل التوارد بجميع أنحاء كالتعاقب والاجتماع **قال**
 في الحقيقة وفيه نظر حاصل ان علة العدم عدم علة الوجود اذ يكفيه عدم التأثير في الوجود كما اشير
 اليه في الحديث المأثور ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولم يقل ما شاء الله لم يكن اشار الى ان العلة
 لا يحتاج الى التأثير فلا يحتاج الى تعلق المشية له بل يكفيه عدم تعلق المشية بالوجود كما فرض ان علة
 الوجود تحقق احدهما لا على التعيين فعلة العدم عدم وهو لا يتحقق الا بانقائهما معا اذ يتحقق
 احديهما يتحقق علة الوجود فلا يتحقق علة العدم هو عدم علة الوجود ولو سلم ان يكون علة
 العدم عدم احدهما لا بعينه اى عدم ايها العدم المفهوم المبهمة لا يتحقق عدم الا بانقائهما
 معا فيرجع الى السؤال الاول فبعد ما وجد المعلول بواحد منهما لانها لا يوجدان معا اذ الكلام في
 صورة التبادل تعين ان علة العدم كانت عدم تلك العلة لعدم ما لم يوجد ولم يوجد المعلول به
 والمنظر التالى الذى بعد التسليم لا يصح من قبل القائلين بالتعاقب والاجتماع لان وجود المعلول
 حصل بكل منهما في صورتي التعاقب والاجتماع فرضا فعدم ايها فرض يصدق عليه انه عدم
 علة الوجود التي حصل بها الوجود ونحن نخر الدليل المذكور بحيث لا يرد عليه شئ من السوالين
 لكن بعد تمهيد مقدمته وهي ان معلولية الذات للذات مسبوقة بمناسبة ذاتية بينهما
 والا لجأنا صدق شئ كان من اى شئ كان احترازا عن التجميع بل مرجح وهو ظهرا كما اشار
 اليه سابقا وتلك المناسبة الذاتية لا تكون لشيء واحد الا بالقياس الى شئ واحد اذ الضرورة
 حاكمه بان الشئ اذا كان مناسبا مع شئ آخر بحيثية من الحيات لا يكون مناسبا من تلك
 الحياتية مع ما يابى الا وله احيائية الذات اذ ذات العلة تناسب ذات المعلول لا تنوى ان
 الممكن بالذات من حيث الامكان الذى مصداقه نفس الذات مقتضى الواجب بالذات لا الى
 غير علم ما هو ذات العلة تكون بحيث اذا وجدت وجد المعلول اذ كانت قامة لما كان الكلام
 فيه واذا عدمت عدم المعلول سواء كان عدما سابقا او لاحقا فعدم المعلول ايضا كذا وآدم هذا

فقد اجاب عن
 النقيضين او
 صورة ان التعاقب
 ما انى يحصل
 العلل كذا
 على سبيل التعاقب
 وهو ان التعاقب
 هو احد شئ يحصل
 في ذلك العلل
 بجيب بالقرى
 علة الوجود
 وعلة الوجود
 واحد منها
 يكون علة العدم
 لا يتحقق بتحقق
 عدم كل واحد
 من كل واحد
 فيكون

قوله بانه لا يخفى
من ان محولية
الذات للذات
مستوفية بمقتضى
ذاتية عينها
قوله
سواء كان
عدمها مستوفيا
لذاتها
على
سواء كانت
الذات مستوفية
لذاتها
او لا
١٠٢

فنفعل لو فرض تعدد الحالة التي هي موصوفة بتلك الحقيقة اذ هي من خواصها في الواقع ثم يفرض وجود
احدها وعدم الاخرى اى عدم كان فلزوم الاستحالات المذكورة قد بين لا ضرورة له وهذا المتخبر به نزلنا
قوله الحق المرعى في حاشيته على شرح التلخيص في هذا المقام من ان الترتيب والاحتياج متلازمان من غير
الشيء لا يكون الا على ما يمتنع به وقد فوجئنا الى المعنى المتعارف فلا يكون للتوقف المعتبر في مـ العلة
والعلول الا معزول واحد فلا يصدق ما ورد في الاستحاج بقوله واذت تعلم ان على ان المعنى المستخرج انما استخرجنا
من جواب قوله الحل كما او ما الى... بقاوا الشارح بعض به اذ: ابقوه اما الله رب في معنى التوقف في
على جواب نوارده الى ان فبناء الجواز على هذا المعنى مما لا يخفى ان ضرب المصادرة **قوله** فتأمل فيه
بأنه ان يجوز اشارة الى المصادرة المذكورة **قال في الحاشية** اشارة الى الجواب وحاصل الجواب ليس
بالتحيز بل الدليل المذكور وما قاله الشارح بالبرهان هو الذي يستفاد من المقدمة المهمة للتحيز المذكور
واما لم تعرض الشارح الى المصادرة لا نديمكن ان يقال انهم اثبتوا جواز التوارد لظهورهم بوقوعه في
بعض المواضع لا لتصرفهم في معنى التوقف بل هو توجيه لدفع التنقض بابطال الطرد عن تعريف العلة
كما ذكرنا سابقا وهم هنا تعرض للمعنى المتصرف فيه لدفع دليل الخصم الذي جاء به على ابطال التوارد
بناء الجواز عليه كما يقولون من ظاهر عبارة فافهم **قال** فالصواب في الجواب **ان قلت**
هذا الجواب هو الذي فاداه الشارح سابقا بقوله وحصول القوة القدسية للبعض لا يصح الجواز
في نفسه بحسب طلق الحصول للذات في الفاعلية في الاعادة ثانيا **قلت** هـ لكن ينبغي تفصيل
وتوضيح ليس هناك اذ ذكره هنا على ان قصد الاول بخلافه هناك فانه بالتبع في ضمن الصانع
بايراد الدليل اشارة الى كون الباري بحد ذاته والتميزة من صفات المعنوية كما هو في الجواهر كونها من صفات
العلم فانه ذكره هناك بطريق الاجمال كما انه جواب دخل ذكره وهو ان يقال ان تعريفها بالتوقف
وعدمه ما يأتى عن كونها من صفات العلوم اذ صاحب القوة القدسية يعلم الطالب كذا في الجاهل
فلا معنى للتوقف في شيء من المعلومات **فاجاب بقوله** وحصوله وان تحقيقه بجواب
ان تعريف النظر على ما يتوقف حصوله على النظر ارجع الى الحقيقة المجردة كما ان تعريفها بالجاهل

بعض الاشياء
لا عن حصول
الفرقة القدسية
وان لم يكن الجيب
ممكن فيحصل هذا
البعض في ذلك
النظر بالنظر
حتى لا يصدق
تفسير

١٠٣

ابدا
مولود
صبيح الله
رحمة الله

بأى اعتبارا خذت ثبت التلازم بينهما بالشكل الاول ^{الحكم بالفرق بينهما بحسب} الانتفاء وعدم الفرق
بالوجود شيء عجائب ليس له اساس من تلقاء العقل ^{لاستلزام} انتفاء كل من التلازمين انتفاء الآخر
بناء على ان نقيضا المتساويين متساويان ^{اشبهة المذكورة} وقال ايضا يصدق قولنا كلما تحقق الطبيعة المطلقة
تحقق مطلق الطبيعة وهو يعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما انتفى مطلق الطبيعة انتفت ^{الطبيعة}
المطلقة ومطلق الطبيعة ينتفى بانتفاء فرد ما فيجب ان يكون الطبيعة المطلقة ايضا ينتفى بانتفاء
فرد ما فلا يصح الفرق بينهما بحسب الانتفاء وقال ايضا انهم يقولون ان مطلق الطبيعة امر من
الطبيعة المطلقة بل من سائر اعتبارات المهيئة وهو ينتفى بانتفاء فرد فيجب ان الطبيعة المطلقة
ايضا ينتفى بانتفاء فرد ^{لاستلزام} انتفاء الاعمال انتفاء الاخص **اقول وبه نستعين**
ان مطلق الطبيعة لها النجاء من الوجود والعدم اذ هي ليست امر واحد حتى يكون لها وجود ^{حدها}
او عدم واحد اذ لا يتصور الشيء الواحد الا بوجود واحد وعدم كك بل هي امور متعددة لا كلوا ^{حدها}
منها عينها فكما انها تنتفى بانتفاء فرد تبقى ببقائها ايضا ولذا قالوا ان فيها اياهام اجتماع النقيضين اذ
انعدام فرد منها ووجود فرد اخر منها فلو سئل فلنا انها موجودة او معدومة فيجاب بانها موجودة
معدومة معا فهذا الجواب يوهم اجتماع النقيضين بيقوم ان الشيء واحد وليس كذلك بل هي اشياء
كثيرة فبعضها معدومة وبعضها موجودة فلا استحال في ذلك واذا دريت هذا فاعلم ^{استلزام}
انتفاء احد المتلازمين للآخر وانتفاء الاعم للاخص انما يكون اذا لم يكن لذلك المتلازم والاع
بقاء وتحقيق اصلا على تقدير ذلك الانتفاء حتى يلزم الخلف وهم باليس كان بل هي موجودة وباقية
ايضا اذ هي كما هي معدومة بعدم فرد كان هي موجودة بوجود فرد ونظيرة ما قال المحقق الهروي
في حاشيته على شرح الرسالة في رد ما قاله الباقر ان علته عدم المعلول عدم العلة الثامنة وهو ان عدم
العلة الثامنة ليس عدم ما واحد بل عدم ما ^{اي هو العلوم ميراثه} كثير كما ان وجودها ليس وجود واحد بل وجودات
كثيرة اذ هي ليست امر واحد بل امور كثيرة في وجودها وعدمها ايضا كان في تقدير انتفاء مطلق ^{الطبيعة}
بانتفاء الفرد وبقاء الطبيعة المطلق لا يلزم الخلف وكان نقيض مطلق الشيء عدمه المطلق ^{الذي}

[illegible]

واعتبر في حاشيته على مخرج التهذيب في تعريف النظري مطلق حصوله فقط ثبت التحالف بين كلامه
في حاشيته فأوجه التوفيق قال هذا الشارح في حاشيته على حاشية المحقق لشرح التهذيب أن المحقق
المحقق بنى كلامه في حاشيته الكبرى على مذهب الجمهور لا على تحقيقه حيث تصرف في معنى
التوقف وقال ما الفرق بين الترتيب والاحتياج مما شاء معهم فأخذ التوقف في تعريفهما بالمعنى
المتصرف فيه فحاصل تعريفهما على هذا ما يترتب على النظر وما لا يترتب عليه فجاز أن يؤخذ الحصول
في تعريف النظري بكلا الاعتبارين أذهو كما يتوقف مطلق حصوله على النظر يتوقف حصوله
المطلق أيضا إذا الترتيب عليه وإن كان حاصل بالفعل لبعض أفراد حصوله لكن حاصل بالأمكان
لكل الألف من أفراد حصوله يمكن أن يحصل بالنظر وإن كان لبعض أفراد حصوله حاصل بالأمكان لكن بالأمكان
بغير النظر وكل حكم ثابت للطبيعة كذلك فهو من أحكامها باعتبار الشيء المطلق كما بين في من

قوله بترتيب على
النظر في كون كل
واحد من اعداد
فجنان حاصل
الفرق موزون
فقدما بالنظر في
مطلق حصوله
موقوف على النظر
فغير نظري
يصح عليه
مع انه يابى
لا لا يوافق
موقوف على
104

وتبناه كلامه في حاشيته على شرح الهندية على التحقيق عنده وهو عدم الفرق بين الاحتياج والترتيب
وقال ان ترتيب الشيء لا يكون الا على ما يستعبد وانه كما بينه في تلك الحاشية فلا يجوز ان يوجد الحصول
في تعريف النظرى باعتبار النتيجة المطلق لعدم امكان التوقف في جميع افراد حصوله بالمعنى المتشبه اذ يمكن
حصول كل نظري بالحدس كما لا يخفى على ذي الشغف الثاني قال المروى في حاشيته الكبرى في هذا الوضع
ناقضا على تعريفهم بان الحسنيات والحدسيات بديهيات بالافتقار مع ان مطلق حصوله يترتب على النظر
كما يترتب على الحس والحدس ان الحسنيات والحدسيات هي القضايا التي يحكم العقل بواسطة الحس
الظاهر والحدس بعد مشاهدة القرين كالحكم بان النار حارة وبان نور القمر مستفاد من نور الشمس
فانقضى التعريفان طرقا وعكسا ثم قال في جوابه ان لتلك القضايا اعتبارين اعتبار حصول الحكم
بواسطة ترتيب المقدمات فهي بهذا الاعتبار نظري واعتبار حصوله فيها بواسطة الحدس والحس
بدون توسطها فهي بهذا الاعتبار بديهية اذ لا يترتب شيء من افراد حصوله بهذا الاعتبار على
النظر فما قيل ان البديهية والنظرة يختلفان باختلاف الاشخاص مأثور بهذا القضايا فانها
يمكن ان يحصل لبعض الاشخاص باحد الاعتبارين والاخر بالآخر او مردود وقال البحر الشهيدي
برئيس اهل الصناعات والصناعات في حاصل هذا الجواب والتحقيق عند المحقق ان البديهيات
على قسمين قسم لا يحتاج في كونه بديهيا الى انضمام لحاظ الحسنية كالاوليات وقسم يفتاق الى
انضمام فالبدهي من هذا القضايا هو الحاصل بالحدس والحس من حيث هو كك وليست بشيء من
الحاصل كالحاصل بالنظر شيء من الاشخاص ولا في شيء من الاوقات فلم يكن البدهي من حيث
هو كك حاصلا بالنظر لا يحسب شخص دون شخص ولا بحسب وقت دون وقت ثم قال البحر
الشهيد برئيس اهل الصناعات لا غبار على ذلك لا يصلح مدعى من قال باختلاف البديهية والنظر
عند اختلاف المتخصص وذلك لان من قال بالاختلاف ليس مراده ان البديهية من حيث
هو كك قد يحصل بالنظر ولا ان النظرى من حيث هو حاصل بالنظر قد يحصل بالبديهية بل المراد
ان ذلك العقد الواحد قد يحصل لبعض الازهار البراقة بالحدس مثلا وبعض آخر بالنظر

وذلك لا ينافي ان يكونه الحاصل بالحدس من حيث هو كذا لا يمكن ان يكون حاصله بالنظر وبالعكس
اقول تحقيق المقام على وجهه يكشف عنه غطاء الاوهام بما اهتمني به في بفضله ومنه ان الشياء

لتي اوردتها المحشة والمحسيات نقضا على تعريفها غير المحس مشيات المشهورة التي هي مختلطة بتوسط
 لمبادي لكن لا بالتدريج بل بالدفعه الجارحة للذهن وجودة الترجيح اذ هي تعم التصورات والتصدقات
 وحصولها لا يكون الا بتوسط المبادي لكن على سبيل الدفعة لا بالتدريج الا ان هذه الصفة تحصل للشيء
 من جهة العالم لا من صفات الشيء في نفسه بخلاف النوازل من الحدس التي لا يكون بتوسط المبادي
 اصلا ويختص بالقضايا اذا حصل بتوسط المبادي مناط النظرية عند المحققين سواء كانت الحركة

واقعة فيها او لم تقع اذ بعض افراد ذلك الحصول الذي هو بواسطة المبادي متوقفا على النظر ولو
 كان ذلك الفرد مقدرا فالفرق بين النقيضين من الحدس من وجهين احدهما ان المشهور يحصل
 بكل نظري تصور كان او تصديق ولا يكون بتوسط المبادي بخلاف النقيض المتقوض بها فانه
 يحصل لخصوصية بعض القضايا وبذلك اتوسط للمبادي اصلا بل بحجج ومشاهدة الفرائض فهذه
 القضايا من تلك الحسنية بديهية بالاتفاق والخلاف بين الجمهور والمحققين هو في الحسنيات
 المشهورة التي لا تحصل الا بتوسط المبادي الا ان الانتقال فيها دفعي وفي النظرية بحجج الفارق
 بين النظري والبدهي هو بتوسط تلك المبادي التي هي واسطة في العلم وعدم توسطها عند المحشة
 وغيره من المحققين لانها من صفات الشيء في نفسه قبل حصوله في الالذهن ولا يختلفان باختلاف
 المحصلين ولا باختلاف الاوقات عندهم فهذه القضايا الحسنية والحسنية لها اعتبارين في ذاتها
 مع قطع النظر عن حال المحصل وقبل حصولها للذهن اذ يمكن حصولها والعلم بها بترتب المقدّمات
 فهذا الاعتبار نظري ويمكن العلم بها ولا دعان بحجج الاحساس ومشاهدة الفرائض بدون
 الالتفات الى المبادي وتوسطها اصلا وبهذا الاعتبار بديهية اكن لشاكان امكان حصوله

فقال ان الحدس
 تفصيله ان الحدس
 يتجلى على شكل
 اقسام اربعة
 يكون مجموعها
 دافعا في انفسها
 ما يكون الثاني
 دافعا في انفسها
 ما كان وقتها
 الاعتقاد على الحكم
 بعد مشاهدته

١٠٢

الطرائق التي
 منشأ لذلك
 المبادي التي هي
 اطراف القيد
 هكذا
 مولوي جليل
 فواء عند
 المحشة والاعتد
 الجمهور بالتدريج
 والدفعه ولو كان
 للنظري ولو كان
 ودافعا في انفسها
 جليل

لكل شخص ثابت في كل وقت بكل من الاعتبارين اقل بها المحشور من قول من قال انهما مختلفان باختلاف
 الاشخاص والاقوات اذ يمكن حصولها للبعض في وقت باحد الاعتبارين والآخر بلا آخر والذليل
 على ذلك الفرق بين القسمين من الحدس في تفسير المحشور الى حدس المنقوض به تنظيم مع الحجة الدالة
 فيه فوسط المبادئ في سلك النقض بهما فعلم من تعرض المحشور لتفسيره ههنا مع ان تفسيره بالمعنى
 المتعارف مشهور انه ليس بالمعنى المتعارف بل المتعارف يتحقق في هذا الحكم من حيثية كونه نظريا اي
 باعتبار كونه حاصل بتوسط المبادئ اذ حصوله بقسطها قد يكون دفعة وقد يكون تدريجيا الا ان
 في كلا الحالتين نظريا بتوسط المبادئ الذي هو مناط النظرية عند المحققين وانما اطبنا الكلام في
 هذا المقام لكونه منزلة الوجود اذ الفرق المذكور قد خفي كما الظهور على كثير من الفحول كالجواب المذكور
 فقالوا ما قالوا واعلمه من خواص هذا التعليق فافهم ولما طر شح الفكار وان كانت مملوثة بعد بقاء
 الطائيف فبقي بعد خبايا في نزول الكاوم لتفرق الحما وذيق الباء ومنه الاستعانة في **قوله**
 وان الموقف عليه غير الموقف الا حاصله على يديه بعض المحققين ان ههنا مقدمتين صادقتين
 متحققتين في الواقع فلو فرض تحقق الدوخ والواقع لكان مجامع بينك المقدمتين اذ الشيء اذا
 حصل في ظرف فيجب ان يجامع مع كل ما ثبت فيها فيصدق قولنا لو تحقق الدوخ في الواقع لكان الموقف
 غير الموقف عليه وكان نفس الشيء حين ذلك الشيء على طريقة الاتفاقية العامة التي يكفي في صدقها
 صدق التالي فقط وهاتان التاليتان صادقتان في الواقع فكلتا هاتان صادقتان على تقدير ان المقدمتين
 ايضا اذ الصادق في نفس الامر باقى على فرض كل محال على ما قاله الشيخ فلو تحقق الدور بان يتوقف
 على احد المقدمتين وهو ان الموقف غير الموقف عليه وعلى المقدمة الثانية كان نفس الموقف على
 تب وبع على نفس فكان نفس موقف على نفس نفس فعلى المقدمة الثانية يجدر واحد بعد واحد
 من احاد السلسلة اعني النفوس فهذه الملاحظة لما توقف المحض فتلك الاحاد ايضا لا تنفك عند
 حد وكل واحد من تلك الاحاد ليس له مرتبة تقدم الشيء على نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه

قول من لا يخفى
 بالآخر لا يخفى
 المحققين بال
 المعنى المتعارف
 المتعارف به
 في هذا الحكم
 بلغة المتعارف
 اذا اخبرنا
 نظريا يا ايها
 فوسط المبادئ
 سواء كان
 سبطا للنفقة
 ١٠٦
 ان الذي
 ان هذا
 قد توقف
 لا يمكن
 اعتبار
 التوقف
 التوقف
 نظريا
 المحققين
 هو
 جيب الله
 في نفسه

براتب غير منتهية وهو في نفسه مع قطع النظر عن بطلان التسلسل محال ^{الذي تقدم} اذ تقدم الشيء على نفسه محال
 بخلافه كان بمرتبة واحدة فذاك اذا كان براتب غير منتهية فلا يرد ان احاد هذه السلسلة متغيرة باعتبار
 محال والبرهان ^{الذي تقدم} صحيح ^{الذي تقدم} الله صمد
 العقل ومثل هذه التسلسل غير محال **قوله** وفيه ان جهة توقف الآحاد ان توقف كل واحد منهما على
 الآخر اما من جهة واحدة او من جهتين فعلى الاول يلزم الدور فيلزم تقدم الشيء على نفسه لكن لا
 تغاير بين الموقوف والموقوف عليه فالتسلسل وعلى الثاني لا دور فكيف يستلزم التسلسل **قوله** والجواب
 حاصله اختيار مجموع الشقين العينية والتغاير لكن من جهتين فالعينية بحسب المصادق والتغاير بحسب ^{المفهوم}
 من جهة كون الموقوف موقوف عليه وبالعكس لا يصادم الدور وما ينافيه هو ما يكون بحسب المصادق
 الذي هو مقدم على صدق مفهوم الموقوف والموقوف عليه ونظيرة التغاير في العلم كصور بين العلم
 والعلوم بحسب المفهوم دون المصادق عند المحققين فحاصله ان الدور يوجب اعتبارات غير متناهية
 متغايرة بحسب ذينك المفهومين وهذا لا يصادم الدور **قوله** ويلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين
 اي مطلقا سواء كان مع زيادة او لا اذ الدور على تقدير مطلق الدور هو التقدم بمرتبتين مطلقا اي اعتم
 من ان يكون بهما فقط او مع زيادة فلا يرد ما قاله بعض المحققين ان هذا التفرع من المصادق ^{ما ينبغي}
 بالجب ان يقال انما يمتنع ان يكون الدور المطلق لا ينحصر في المصريح الذي يتقدم فيه الشيء على
 بمرتبتين فقط واما الدور المضمحل فالتقدم فيه على ذلك من رتب ان كان بواسطة واحدة وباربع مراتب
 ان كان بواسطة اثنين وهكذا فيزيد مراتب التقدم على عدد الوسائط بواحد ولا حاجة الى ما قاله ذلك البعض
 ان هذا التفرع باعتبار بعض افراد المطلق ولا مشاحة فيه فانه بما يطلق المطلق ويضم عليه حكم بعض
 افراده لكونه ارفع شانا وليكنه اخرى **قوله** توضيحه انه اذا ارتقى الاعداد اذ تهذيبه انه اذا
 تحقق امور غير متناهية كالعلوم ههنا على تقدير نظرية البركة في الواقع فيجب ان يعرض الى العدد اذ هو
 من لوازمها فوجودها يستلزم عروضا فتمكن ان يعتبر العقل في ذلك العدد العارض على سلسلتين
 احدهما ما خذ من وحدات ذلك بان يوجد وحدة ويوضع او لا ثم اخرى فيوضع ثانيا ثم
 اخرى ثالثا ثم رابعا وهكذا الى غير النهاية اذ ذلك العدد غير منتهية على ذلك التقدير كمعدودة ^{يقال}

لها سلسلة الوحدات فاحد تلك السلسلة وحدات ذلك العدد وكل واحد من احادها بسيط ولاخرى
 ايضا مأخوذة من تلك الوحدات بان يعتبر العقل ولا يحفظ كل وحدتين من تلك الوحدات ويجعلهما
 واحدا بان يعتبر عرض الوحدة كلها اذ الوحدة ————— كما تعرض للوحدة فيصير
 واحدا كان لقض لاوتنين منها فيصير واحد ايضا وان كان في ذاته بدون اعتبارها كثيرا فاذا اعتبر
 العقل كل وحدتين من تلك الواحدات معرفة للوحدة ويركب منها السلسلة بان يوضع وحدتين
 من تلك الحيتية ويوضع اولا ثم اخريين فيوضع ثانيا وهكذا يوضع ولا يحفظ باللي اذا اجماع
 المحيط بتلك السلسلة من الوحدات فحصلت سلسلة يقال لها سلسلة الاثنييات وكل واحد من
 اجادها مركب عن اثنين من احاد السلسلة الاولى فاذا اقيست احاد السلسلة الثانية الى اجاد
 الاولى يكون نصفها لان العقل يحكم حكما مستغرقا بان كلما هو اثنين من احاد الاولى فهو واحد من
 احاد الثانية فتكون احاد الاولى ضعف احاد الثانية ولتمثال ذلك في المتناهية ليقين عليه غير المتناهية
فنقول العشر من مثلا اذا اعتبر العقل كل وحدة منها واحدة فيحصل هنا عشر من احاد واحد اذا
 اعتبر كل اثنين من وحداتها واحدة يحصل هناك عشر احاد فتكون نصفها في العدد فالعدد العا
 للاحاد الاول ضعف العدد العارض الثانية لان كلا القسمين من الاحاد حاصلة من وحدتين
 عشر من اذ تلك الوحدات قد نعتبر بسيطا بان لا يحفظ كل وحدة واحدة وقد نعتبر مركبات
 بان لا يحفظ كل اثنين منها واحدة وهذا معنى قول الشارح في حاشيته في هذا المقام لا مأخذ
 الجملتين سلسلة واحد وهي سلسلة الوحدات واذا دريت حال التضعيف في المتناهية نقس عليه غير
 المتناهية ولما كان العدد العارض احاد سلسلة الوحدات ضعف عدد سلسلة الاثنييات التي هي
 مأخوذة منها فعدد احاد سلسلة الاثنييات نصير متناهية اذ زيادة العدد على العدد لا يتغير
 الا بعد انصر جميع احاد اليزيد عليه لا يقبل الزيادة ولا يكون مبداءا ولا وسطا مضومة متوالية فهي
 جانب المقاب للمبداء فعدد احاد سلسلة الوحدات نصير ايضا متناهية لانها لا يزيد عليها بمثل وانما
 على المتناهية بالقدر المتناهية متناهية فالعدد العارض لتلك الامور فرض عدم تنايها متناهية فعلم ان تلك

ايضا متناهية والفرض غير مطابق للواقع ولا يلزم وجود الملزوم بدون اللزوم **قوله** مثل جملة
الوحدات يعني كما ان جملة الوحدات غير متناهية لانها هي اعداد العارض للصور التي فرض عدم
تناهياها كجملة الاثنينيات غير متناهية اذا احادها ما خروجة من وحدات جملة الوحدات بالاطراف
الذي فضلناه **قوله** احاد احد الجملتين آة اي جملة الوحدات اضعف من الاخرى اي جملة
الاثنينيات **قوله** لان الزيات آة دليل لبطون التالي وتماصله لزوم اجتماع للتنافيين وهما
التناهي وعدمه في شيء واحد **قوله** الحاشية لا يقال ان زيادة جملة الوحدة آة بناء على ان
الزيادة والتقصان في نفس احاد الجملتين فزيادة احاد جملة الوحدة منه حجة في احاد جملة الاثني
من المبدء الى ما لا يتناهى اذ يحصى بازاء كل واحد من احاد الاثنينيات اثنان من احاد الوحدة
من المبدء الى ما لا يتناهى فهذه الزيادة ليست في المبدء ولا في مقابلة بل في الوسط وهي غير محالة
وما هو المبدأ في غير لازم اذ هو ما يكون في جانب عدم التناهي ونظيره ان زيادة الشهور على السنين
ان سلسلة كل منهما غير متناهية في جانب الماضي لكن هذه الزيادة ليست في جانب عدم التناهي
هي محالة بل في الوسط لانه يحصل بازاء كل سنة اثنتا عشرة شهرا اذ هي اجزاء لها فسلسلة السنين
مشمولة على الشهور الزائدة من المبدء الى ما لا يتناهى فكذلك جملة الاثنينيات مشمولة على الو
الزائدة اذ هي اجزاء لها **قال فيها** لا **قوله** العدد والوحدة آة متباعدة على اعتبار الزيادة
والتقصان في العددين العارضين لاحاد الجملتين لا في نفسهما كما يتوهمه السائل اذ العدد
لكن تكرر نوعيتهما يعرضان لانفسهما اما عرض الوحدة للنفس فظم واما عرض العدد لنفسه فلا
مرتبة من مراتب العدد كالعشرة مثلا كما تعرض لغيرها فيقال عشرة رجال وعشرة اجار كان
لنفسها ايضا اذ العشرة ايضا وعشرة وحدات لان كل وحدة من وحدات العشرة التي هي اجزاء
عارضه لنفسها فبجمع تلك الوحدة العارضة التي هي عين العشرة ايضا عارضة لذلك المجموع
وهكذا في سائر مراتب العدد فالعدد العارض لاحاد جملة الوحدات ضعف العدد العارض
لاحاد جملة الاثنينيات وهو نصفه كما اوضحناه سابقا لزيادة الزائد بعد انصرام جميع

قوله للواقع
اذ الفرض
عدم تناهي
الامر في
الواقع وهو
كانت
في الواقع
متناهية
111
بناء على ما
في ذكره
المحتمل
الله تعالى
عليه
مولود
حبيب الله
رحمه الله
الذين آمنوا

والمنزلة عليه أو فيتم الدليل **قال فيها** فتأمل إشارة إلى ما أوردته الشارح على جميع ذلك الأول
من أن الزيادة والنقصان والمساواة من عوارض الكم لكن لا من حيث هو بل من حيث الشئ
وتعين المحدود وغير المتناهي لا يوصف بشئ منها حقيقة إذا قيست بعضها إلى بعض فلا يتم
أكثر البراهين المبينة على اعتبارهما فيه **قوله** فإذا أضعفنا ذلك العدد أو أضعفنا انضمام
المثل معه بطريق الوجه إلى هذا العنوان ولا شك في مكان هذا النوع من الضعيف وإن كان
تفصيله غير ممكن فجميع أحاد ذلك العدد مع المثل لا يند على أحاد أصل ذلك العدد بالضرورة
إلى آخره **قوله** ومن هنا أي من أجل كون الدليل جاريا في العدد العارض للأمر الغير المتناهي
بالدليل في ذلك الأمر فيكون في إتمامه اشتاق العدد وانضمام مراتبه فلا يحتاج هذا الدليل
إلى اشتراط الترتيب والاجتماع في ذلك الأمر بل يبطل به تلك الأمور مطلقا كما هو محتاج إلى التكميل
لكن بعد كونها موجودة في نفس الأمر وخرجت من القوة إلى الفعل أمّا بنفسها أو بمشأن آخر
فلا يبطل به عدم تناهي مراتب الأعداد لأنها غير متناهية بمعنى لا تنق عند حد واما لمحققتها
بالفعل فهي متناهية لتناهي المعدودات التي هي منشأ انتزاعها ويبطل به عدم تناهي الأبعاد
لأنه منشأ للأجزاء المقدارية الغير المتناهية التي يجري فيها الدليل بعروض أحوالها
قال في الحاشية ويمكن أن يقال إذا ضمنا إليها لا يعجز يمكن أن يراد من الضعيف في
عبارة المصنف مرجع انضمام أمور أخرى إلى ذلك العدد العارض لتلك الأمور الغير المتناهية لا
المتعارف الذي هو اعتبار مثل الشئ معه لأن في مكانه في الغير المتناهي نوع خفاء إذا اعتبر
المثل للشئ يوجب الاحتاط بذلك الشئ والغير المتناهي لا يحاط به إلا أن يعتد العقل بطريق ^{حال} الاستدلال
كما قال لو تضعيفا عقليا أجمالا وأما بمعنى انضمام قدر ما إليه فلا خفاء في مكانه بعد فرض انضمام
إليه فلا يلزم من فرض وقوعه محال فهو من عدم التناهي **قال فيها** وهو كاف لإتمام الدليل
إذا مناه على إتمامه على تحصيل عدد منتهى على ذلك العدد المفروض عدم تناهيه وهو لا يتوقف على
اعتبار مثل ذلك العدد بل يكفي انضمام قدر ما إليه ولو كان متناهيًا بلا معونة التكافؤ والتعسف

كما في تصوير الشارح والمصنف اذا اوجمالا لا يقنع العقل والتفصيل لا يمكن في غير المشاهدة **قال فيها**

ويراد بالاجمال آة اشارة الى فرع اختلاف وهو ان ارادة هذا المعنى من التضعيف وان كان جائز في اللغة

لكن لا يساعد على عبارة المصنف اذ حينئذ لا يظهر معنى الاشمال والعقلية فيه وبما حصل الرفع هو ان

الراد من الإجماع على هذا التقدير عدم تعيين أحاد المزيد ومن العقليّة عدم وجوب وجود ذلك الأحاد

في الخارج بل يكفيه الفرض كما لو فرض ان الاحاد الزائدة عشرة عتقا كالا يخفى فأمل **قوله**

ثم اعلم ^{أي في الزمان} أنه حاصله اعتراض على الدليل المذكور بما ينقل عن بعض المتأخرين بأن المدعى باطل.

الأموال غير المتناهية مطلقا سواء كانت مجردات او مادييات الذليل لا يبطل إلا الثاني لأنه يثبت به

بالذات تنافي العدد العارض ثم دوس طية يثبت تنافيه المعروض فيجزي فيما هو معرض العدد وهو

أما الطبيعة المادية على ما قاله ذلك البعض من المتأخرين فلا يثبت به تنهاى الحركات وتبأنه على عدد

الفرق بين الكثرة بحسب الأجزاء والكثرة بحسب المصدق فان المتقرر عند الحكماء ان تكثر الاجزاء

الطبيعة الواحدة كالإنسان مثلاً فانه طبيعة واحدة وافراد كثيرة لا يمكن الا اذا كانت الطبيعة

مادته فان الطبيعة المجردة لا يمكن لها ان تفيض عن الزيادة واورث جميع ديالين احد هان

فلا يـلـيـسـتـها مع الواحد **الحقيق** والـشـخص **الحقيق** الـدينـيـن هـا عـين الـوـا حـب بالـدلت عـند هـم الـعـلـم

منه في ذواته المادية انما امكن لها الاستعدادات مختلفة وكذا استعدادها

المرئيات خاص مع الرجم والحكمة الذي هو جاعل فينتب عليه روح ذو الخاص ويقتضيه في اصناف

العلم ان المهنة المجددة لا تكون له تاس قال الشارح في بحث الجود الطبيع قالك الحكماء المهنة اما

مجردة فلما بحسب وحدتها البعثة تتعلق خاص واحد بها على ان يتب عليه وحدة الوجود والشخص

اختصر في فرد واحد وسأيت زيادة تفصيل لهذا المرام في خاتمة الكليات انشاء الله تعالى والثاني ان

الردية السردية لوكا الهو من مختلفين لكانت ثابتة للاتصال والافتصال والى باطل فالمقدم مثله

اما بيان الملائكة فلما نظرهم من اوج حكم ثابت لوقت من مهية واحدة نوعية فظهر

قوله عدم وقوعه
وابجلى التماس
ان ايلك يتوقف
على ان اسئل الله
بين ذلك امر
غاية ما ان ار
ان ايلك
فانما اراد
ونظام سرتك
وعلى
العالمية
ومحرم
العقل محصور
الذي لا يتوقف فيها
بانقضاء قد
ما اليها هو
حيث الله
رحمه الله
امين
آمين

على واحد وما هو كواحد فهو على اثنين منها فالانفصال الذي هو بين الاثنين في الخارج جازان بطرف واحد
والانفصال الذي لواحد في الخارج جازان بعرض الاثنين فتلك المهمة قابلة للتصال والانفصال وانما جازان
التالي فلاون كلما هو قابل للانفصال بعد ان يكون متصلا في ذاته او قابلا للتصال بعد ان يكون منفصلا في ذاته
فهو مشتمل على المادة القابلة في الحقيقة على ما تقر في الحكمة ان المهمة المجردة تكون مادية هذا خلف فتثبت ان
المهمة المجردة لا تكون هويتين بل يخصص نوعها في شخص واحد وفيه نظر الا الانفصال لا يتصل المشتمل ^{على الدليل الثاني ارجع} للشيء
هما العناصر بل لا ما هو خالقين واللازم ههنا من المتبصر هو الثاني دون الاول كما لا يخفى على المتأمل قوله
وانت خير اشارة الى ما قال في الحاشية المتعلقة بهذا المقام من ان الفرق بين الكثرة بحسب ^{الذي اشار اليه بقوله ما تقر من ان كل كثر ثابت} المصنف في الاول
والكثرة بحسب الاجزاء بين والكثرة التي تقتضي ان يكون معروضها طبيعة مشتركة هي ما يكون بحسب
الافراد وهي لا تكون الا طبيعة مادية اذ كون الطبيعة واحدة وافرادها كثيرة مختصة بانطباع المادية ^{على}
ما حققه المحققون دون الكثرة بحسب الاجزاء التي هي العدد اذ معروضها بحسب حقيقة مجموع الاحاد
المختصة ولا تقتضي طبيعة واحدة مشتركة فضلا عن كونها مادية فيقال العقول عشرة وكثيرة
بمعنى مجموع احادها كذلك قال في الحاشية وفيه نظرات الى كلياته والمجتمعة من
من عوارض تلك الحقيقة فالمجموعة واجزائها تقرضان للعدد بالذات وللمعروض بواسطة فالجميع
بالذات والعدد الذي يحصل بتكرار الوحدة مرة وما فرقها الى الانهاية له فطبيعة الوحدة مشتركة ^{التي هي ايضا في نفسها مجموعات ارجع}
بين الوحدات التي هي اجزاء وهي تقتضي طبيعة مشتركة بين الاحاد التي هي اجزاء المعروض الذي هو
مجموع تلك الاحاد فكما ان طبيعة الوحدة مشتركة بين الوحدات العددية العارضية فكذلك طبيعة
الواحد التي هي معروض تلك الوحدة مشتركة بين الاحاد المعدودية اذ العارض المشترك يقتضي المعروض
المشترك وبالجملة فطبيعة تميز مشتركة بين احاد معروضه وكذلك قال في العقايد الله تعالى
ليس واحد بالعدد بل هو واحد بمعنى انه تعالى منفرد في ذاته وصفاته **واجب** بان
طبيعة العدد وان كانت مقتضية للطبيعة المشتركة بين احاد معروضه لكن لا تقتضي ان تكون
ذاتية لتلك الاحاد بل لا عم سواء كانت ذاتية او عرضية ولا شك في ثبوت ذلك الا في كل مادة

وما يختص بالماديات هو الأول والثاني أعز منها ومن المجزئات **قوله** ببرهان التضائف أو مناط
هنا البرهان على لزوم التساوي بين عددي للتضائفين حاصله ان سلسلة العلل لو ذهبت الى عديم
النهاية بان لم تنتهي الى الواجب بالذات يلزم ان يكون عدد العلل أكثر من عدد العلل الواحد وهو
المعلول الأخير الذي هو مبدأ السلسلة لانه اذا كان مبدأ السلسلة معلولاً كان التسلسل في العلل اذا
كان عدد كان في العلل والتالي باطل فالمقدم مثله أمّا الملازمة فلا ناعلم بالضرورة تشاك عدديهما
فيما فوق المعلول الأخير اذ كل واحد من احاد السلسلة معرض لواحد من كليهما ^{خبر} ^{العلول} كما
فانه معرض لواحد من العلول فقط فيساوي عدداً فيها فوقه بالضرورة وبه زيد عدد العلل
على عددها وأما بطلان التالي فلو ان المساوات في العدد دللنا للتضائفين لاجل التضائف ولا يلزم
احدى المتضائفين بدون الآخر لان كل واحد منهما لازم للآخر في الوجود والتعقل الآتري الى ان عدد
الابناء اذا كان أكثر من عدد الاباء مثلاً اذا كان عدد الابناء احد وستون وعدد الاباء ستون فاعلم
بالضرورة ان ما بين الابناء ابن ليس له اب أيضاً فانه وان لم تقدم على تعيينه لما نفع كالكثره مثلاً وهو
حكاك فلزم المساوات في العدد فتأمل **قوله** اي انهما معا بالتلازم في التحقق وبالمهية في
التعقل أو حاصله انهما متلازمان في الوجود فيوجدان معا ويمتنع انفكاكهما فيه ومتلازمان في
التعقل فيمتنع تعقل مهية احدهما بدون تعقل مهية الآخر فيتلازمان في الوجود واما ظاهر لكن
الكلام في تطبيق الدليل على هذه المدة على الدليل لا يورث الا التلازم في الوجود دون التعقل والى
كلها الا ان حاصل الدليل ان المتضائفين — معلولاً على واحدة موقعة بينهما ارتباطاً افتقاراً
بان تجعل كل واحد منهما مفتاحاً الى الآخر فيصير كل واحد منهما محتاجاً من جهة ومحتاج اليه من جهة
اخرى فلا دور كالآب والابن فانهما معلولان لعلّة واحدة وهي الولادة وكل منهما باعتبار
الاضافة محتاج الى ذات الآخر فحاصل الدليل بيان علاقة التلازم بين المتضائفين وهي لا تفيد
التلازم بحسب الوجود دون التعقل كما في الهيك والمثورة ويجعل الدليل دليل التلازم في الوجود فقط
بان يجعل قوله وذلك اشارة الى التلازم في الوجود فقط وان كان ممكن لكنه بعيد عن سياق

١١٦

كلامه لأنه ادعى التلازم في الوجود والتعقل ^{والملازم} فالدليل في الظاهر أنه دليل لذلك الذي ادعى فمجهول
دليل يجرى المدعى بعيد كما لا يخفى على من له ادنى ذوق بأساليب الكلام فالحق في فعل العبارة أن قوله
وبالمهية عطف على قوله وبأنه لا يلزم والبار في كليهما للسببية فالحاصل أنهما معاني المحض والوجود
بسبب التلازم في الوجود وإنما معاني العقل بسبب خصوصية المهية لأن مهية كل واحد من ^{المتشابهة}
بحيث لا يتعقل إلا مع الأخرى فخصوية مهية ما تقتضي المعية بينهما لا من جهة التلازم في الوجود
وعلاقة التي هي الاستناد إلى الثالث على الوجه المخصوص حتى يرد النقض **قوله** وفيه نظرات
ما يقتضيه ألا تحصله أن مقتضى لتضائف هو أن يوجد فإزاء كل واحد منهما واحد من الآخر في العقل
والتحقق بحسب نفس الأمر عند تطبيق المضائف مع مضائفه فلا يعتبر تطبيق المضائف مع الأجنبي
كما في الدليل المذكور فإنه اعتبر فيه تطبيق العلية والمعلولية للثنتين اجتمعتا في كل واحد من أحاد
تلك السلسلة ^{سلسلة} فهو المعلول الأخير وهو ما فوقه وتلك العلية والمعلولية ليستا متضائفتين بل العلية
كل واحد من أحاد تلك السلسلة مضائفته لمعلولية واحد آخر الذي تحته لا لمعلولية نفسه
وكذا المعلولية مضائفته لعلية واحد آخر فوقه لا لعلية نفسه فلا يلزم الزيادة والنقصان
بين أحادها إذا اعتبر التطبيق بينهما من حيث أنهما متضائفتان وإذا لم يعتبر من تلك الحيثية
وحكم بلزوم الزيادة والنقصان كما فعل المستدل فهو من أحكام الوهم فحاصل النظر منع لزوم
الزيادة والنقصان بين أحادها على تقدير ذلك التسلسل وذلك اللزوم جعل المستدأمة ^{سلسلة}
وضعية في دليل الذي هو قياس استثنائي على ما هو ظاهره ^{سلسلة} فإلا ذلك النظر لا يرد على قوله
فتأمل **قوله في الحاشية** فان قيل لزوم الزيادة بين آله حاصلا اثبات ثبات المقدار مرة
المنوعة بدعوى البديهة في تلك المقدمة مع إيراد التنبيه بأن ذلك اللزوم بدعي لأننا نعلم باضرونا
أن ما فوق المعلول الأخير له عديم النهاية علته معلول وهو معلول محض ولزوم زيادة أحاد ^{المعلول}
على أحاد العلة على ذلك التقدير بدعي لا يقبل المتبع نعم لو انتهت السلسلة إلى غاية تحسنة كما هو المألوف
لا يلزم ذلك **قوله فيها قلنا** حاصلا منع ذلك اللزوم على تقدير ما واراد بوحده

المضائفة مع مضائفة من حيث هو مضائفة في التطبيق بين احادها وتقع بطلان اللزوم على تقدير خي
 وهو ان يؤخذ من غير تلك المحيثة على ما اخذت المستند فقوله انما يلزم الزيادة الى قوله وهكذا
 في كل فرق في تسليم اللزوم الزيادة مع اخذ مع الوجبة واما اشار الى منع بطلانكم بقوله فلزمها مع اعتبار
 الوجبة في ما يقتضيه التضائيف وقوله واذا لم تضرب مع تلك الوجبة بل مع مضائفة فلا يلزم
 الزيادة اشارة الى منع اللزوم على تقدير اعتبار المحيثة **قوله** فيها لا يقال الا حاصله اثبات بطلان
 اللزوم على تقدير اخذ المضائفة مع الوجبة ايضا اذ المراد انهما على ذلك التقدير لا يتكفيان عددا
 مع قطع النظر عن الاضافة اذ المساواة في العدد مطلقا من لوازم المتضائفين كما اشترنا اليه في تقرير
 مثلك اذ كان عدد الابداء مائة فيجب ان يكون عدد الابداء ايضا مائة سواء وعي فيه الاضافة بان
 يؤخذ الارب مع ابنة او لابان يؤخذ مع الوجبة فانتهاء التكا في بينهما عدد يستلزم انتفاء التكا في
 بينهما وجود او هو محال والمستلزم للحال محال **فان قيل** كثيرا ما يكون لا يربوا
 ابنا كثيرة وكذا العلة واحدة ومعلوم انها كثيرة فكيف يكون المساوات في العدد دلالة على تماثلها **قلت**
 تعدد المضائفة اليه يستلزم تعدد المضائفة لاجل تعدد الاضافة لا مكان الا تفكك بينهما فثبت ان
 المساوات في العدد لازمة للمتضائفين مطلقا سواء اخذ المضائفة مع مضائفة او مع الوجبة
 حين بعد احادها ولا شك ان تلك المساوات باطالة تقدير التسلسل في العلل لانها متكافئة
 فيما فوق العلول الاخير بداهة ففي العلول الاخير حلولة لا متكا في طرعا عدد الا اذا انتهت التسلسل
 الى عليية محضه فهي متكافئة طرعا في العدد **قوله** فيها لا نأفول الا ريب الا حاصله على ما يظهر
 لنا على الصادق هو الاعادة للمنهجين السابقين الذين كل منهما على تقدير اشارة الى ان ما ذكره في
 دفعهما لا يتم لان اللزوم للمتضائفين وما تقتضيه لطباع التضائيف هو امتناع وجود احد المتضائ
 بدون الآخر لاجل التلازم بينهما فان المساوات في العدد لازمة للمتضائفين من حيث هما
 متضائفتان وبدون هذه المحيثة ليس فيهما ما يوجب المساوات في العدد فانتهائهما بدونها
 ليس محالا على ان المساوات فيما فوق العلول الاخير ممنوع وجود واحد من كل منهما

المضائفة

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

على تقدير خي

مع واحد من الآخر لا يقتضي المساوات في الواقع بل لا وجه لعل التناهي لا يترى الى مثال السنين فهو قد نظر اذ
المساوات في العدد في ما فوق المجلول الاخير ثابت بالبدئية والبرهان اذ كل واحد من احاد السلسلة
فيما افرد في ذلك التقدير لما ان يكون معرضا للعلية والمعلولية معا والعلية فقط في الواقع وعلى
الاول يلزم المساوات في الواقع وعلى الثاني يلزم الخلف وهو انها كلها على تقدير عدمه فتمت تلك المساوات على
ذلك التقدير قريب من المكابرة **قوله** فيها والحق ان الامور الغير المنتهية لا يصف بالزيادة والتقصا
بالقياس الى نظائرها اذ عدم التناهي صفة مانعة من ان يزيد على موصوفه شيء ما فكون الشيء غير
متناهي في قوة كونه غير قابل للزيادة — عليه بل ما لمهما واحدا فالكلية والجزئية فيه ليس الا
بالفرض البحت والتقدير المحض الذي يجرى في الممتنعات ولا يجوز فيه بحسب نفس الامر شيء منها
اد الكلية والجزئية لا يجوز ان لا فيما فيه جواز الزيادة والتقصا اذ الكل هو الزائد والجزء هو النقص
في ذاتيهما والموصوف بعدم التناهي لا يمكن فيه شيء منهما اذ فرض الجزئية فيه هو فرض زيادة
الغير عليه وصفة عدم التناهي تمنعها وهذا معنى قوله فيه وبداية قولهم لكل اعظم من الجزء في
التناهي مسلم لا في غير التناهي يعني ان الكلية والجزئية ليس فيه متحققه في نفس الامر فلا كل ^{جزء} ولا
ولا اعظم فيه وليس المراد سلب الاعظمية على تقدير تحققه ما فيه حتى يرد انه خلاف الوجدان
والبرهان فهذا المنع قريب من المكابرة **قوله** وقد يستدل ببرهان الحثيات آه وحاصله
انه لو ترتبت السلسلة الى غير النهاية يحكم العقل بان ما بين هذه الحثية الى الواحد من حيث
واقع في تلك المرتبة وبين حثية اخرى الى الواحد الاخر من حيث انه واقع في مرتبة اخرى اية
مرتبة متناهية لا يستتاع حصرها لامتتاعي بين الطرفين وهذا الحكم يستغرق جميع تلك الاحاد ^{بطريق}
الاجمال فجميع تلك الاحاد ايضا متناهية اذ هو مركب من تلك الحثيات التي كل واحد منها متناهية
فالمجموع ايضا كذلك تفسير الحثية هي الذات المأخوذة من حيث الذات حيث قال في الحثية
على قوله ان ما بين هذه الحثية آه اي ما بين الذات المأخوذة من حيث الذات وبين الذات
الاخرى المأخوذة من حيث الذات متناهية وما ذكرنا في تفسيرها اولى كما لا يخفى **قوله**

وفيه نظراً أي في هذا الاستدلال نظر حاسل أن تلك الحثيات التي هي أجزاء السلسلة وإن كان
 كل واحد منها متناهياً من حيث الواحد لكن لا يلزم أن يكون مجموع أحاد السلسلة متناهية وإنما يلزم
 ذلك لو كانت تلك الأجزاء متناهية وهو ممنوع انتهى إلى أن الواحد إذا كانت غير متناهية كانت السلسلة
 غير متناهية فضاء إذا كانت أجزاؤها غير متناهية وكل واحد منها ذو واحد كثيرة **قوله** متناع متحقق
 بالعرض الذي يحتاج في تحققه إلى تحقق شيء آخر بدون ما بالذات الذي لا يحتاج في تحققه إلى
 تحقق شيء آخر وعلى تقدير التسلسل كان كل واحد من أحادها بالعرض ولا انقطعت السلسلة
 فلا يرد ما قال في حاشيته في هذا المقام وفيه نظر ولعله لما قال في آخرها فتأمل **قوله** الحاشية
 لا يخفى أن هذا البرهان أنه يعني أن التقريب في هذا البرهان ليس بتمام إذا لم يدعى هو بطلان الأمور
 الغير المتناهية مطلقاً وهذا البرهان يبطل التسلسل في العلل فقط لأنه يفيد إثبات ما هو موجود
 بالذات الذي هو الواجب بالذات فتنتهي السلسلة في العلل اليه ولا يبطل الأمور الغير المتناهية مطلقاً
 كما هو المدعى فلا يتم التقريب ومنشأه أن المصنف حجج أو مردد ليدفع على بطلان الأمور الغير المتناهية
 مطلقاً وحرمة الشارح ثم أوحد الدلائل الأخرى على ذلك الإبطال فالظاهر أن المراد هو الإبطال الذي
 يراد في كلام المصنف حجج وهو بطلان تلك الأمور مطلقاً فلا يتم التقريب في براهين الشارح سوى
 البرهان الحثيات **قوله** فيها فتأمل إشارة إلى أن المدعى في هذا الدليل هو بطلان التسلسل
 العلل كما يشعر به انضمام الدلائل فيتم التقريب ومقصود الشارح إيراد الدلائل التي يبطل بها
 مطلق الأمور الغير المتناهية باعتبار مطلق الشيء لا الشيء للطلق كما يتوهم من تعقيب دليل المصنف
بما قوله وأما الكبرى اعني لا شيء إلا حاصله أن هذا القياس جاز أن يكون على هيئة
 الشكل الأول فالكبرى هي المقدمة الأولى على هيئة الشاخي فالكبرى هي المقدمة الثانية وعلى
 كل تقدير لا بد من العكس في النتيجة حتى يحصل المطلوب **قوله** مجرد تمثل الشيء في ذهن أي
 غير قصد الحكاية فيه عن الواقع يعني أن القصور إذا تعلق بالشيء فالمرتب على ذلك
 التعلق هو حصول ذلك الشيء في ذهن من حيث هو كذا ولا يقصد فيه الحكاية عن الواقع

اصل بخلاف التصديق فانه اذا تعلق بالشيء فالاش مرتب عليه هو حصول ذلك الشيء في الذهن من
 حيث انه حاكى عن الواقع اذا الادعان لا يتعلق الا بالحكاية الا ترى ان الادعان بالحكايتين
 اللتين في التصديق والكبرى يؤدي الى الادعان بالحكاية الثالثة التي في النتيجة فالحكاية لا وسط
 باعتبار الوجود الربطى مع الاصح والاكثر بالحمل والوضع حتى يحصل الحكاية يفيد التصديق
 بربط الاكبر مع الاصح ايجابا وسلبا لا باعتبار تصوير البحث المتعلق بنفس مفهومة المفرد وهذا
 معنى قوله الشيخ الرئيس حيث قال ليس يمكن ان يقلل الذهن من معنى مفرد الى التصديق بشيء
 فالمراد بالمفرد في كلامه ما ليس بقضية التي تتعلق بها الادعان لا شتمها على الحكاية فهو ما
 ليس فيه حكاية ويتعلق به التصور اذ حكم وجود ذلك للعن مع الغير بالوضع والحمل ايجابا وسلبا
 وعندهم ليس حكما واحدا في مقام ذلك التصديق لان مجرد تمثيل ذلك للعن في الذهن بدون الارتفاع
 الحكاية مع الغير بالوضع والحمل ايجابا وسلبا لا يناسب التصديق ولا يترتب هو عليه اذ ما يترتب
 التصديق يجب ان يكون مشتملا على الحكاية اذ ما لم يحصل الحكاية لا يحصل التصديق والادعان
 فلا يترتب على مجرد التمثيل بل بهان والوجدان يحكم ان بان التمثيل لا يترتب الا على التمثيل والحكاية
 لا يترتب الا على الحكاية فلو يقع احدهما بالآخر لعدم المناسبة بينهما فلا يكون بالمفرد كفاية في
 ايقاع التصديق ما لم يعتبر اقترانهما بالغير بالوضع والحمل ايجابا وسلبا الذين يعبر عنهما بالوجود
 والعدم في كلام الشيخ حيث قال واذا افتقرت بالمعنى وجود او عدم ما فقد اصفته الي معنى كسر فلا
 يكون مفردا متعلقا للتصور بل صار قضية لوجود الحكاية بعد ذلك الافتزان فيتعلق بها التصديق
 ومعنى قوله والشيء لا يكون علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه اى في حالة وجوده متلبسا بجهة
 متناسبة التي يقع بها العلول وسابغ عليه وعدم ذلك الوجود حتى يكون عند عدم تلك الجهة ايضا
 علة وهو محال كما لا يخفى فلا يرد شيء من النقصين الذين اورد هما المحقق الذواني على ذلك
 الكلام من الشيخ ونسب هذا الكلام الى المعاداة هذا حاصل ما قاله الشارح لتوجيه كلام الشيخ في
 حاشيته على حاشية شرح التهذيب الحاشية المروية وتوضيحه على ما اشرنا اليه سابقا في بيان

عديدة ان العلوية والمطلوية بين الشئيين يجب ان يكون مسبوقا بالمناسبة بينهما حتى يكون مرجحة
 لصده وهذا المعلوم لا يخرج من هذه العلة لا من الغير ولا يلزم انما الترتيب بل هو مرجح او جواز صدور
 كل شئ من كل شئ والثاني كما ترى فوجود تلك المناسبة لما كانت ضرورة في العلة عند وقوع المعلول
 بها فوجود العلة من حيث هي علة مع تلك المناسبة ايضا ضرورة في وقوعها فليس حكم ذلك الوجود
 بها وعدمه حكما واحدا عند وقوعها والذليل المحال المذكور ولا أدريت هذا فاعلم ان تلك المناسبة
 في عملية التصديق للتصديق دون التصور انما هي شتماله على الحكاية الشئ الذي ليس فيه ذلك
 الا شتماله ميتع ان يقع به التصديق كالتصور فلا يقع به التصديق والى هذا اشار الشارح في حاشية
 على حاشية شرح التهذيب بقوله اذا ما يكون علة الشئ باعتبار لا يفيد حصوله مع عدم ذلك الا
 لانه عبارة عن تلك المناسبة وهي ضرورة كما عرفت فتأمل وما قال المحقق الهروي في تلك الحاشية
 في الاستدلال على ان المطلوب وانما قلت ان ينبغي ان يحل على ذلك بل ان المراد من قوله ان العلة والمعلول
 هو الهيئة التركيبية هو الخصوصية للعلة والمعلول التي بها نصير العلة علة للمعلول دون
 غيره والمعلول معلول لتلك العلة دون غيره وهي المناسبة الضرورية السابقة على صدور غيرها
 وهي المعتبرة في التعبير دون التعبير والمقصود اذ هو الذات المخصوصة في كل منهما كما نبه عليه بقوله على ما
 نقرر عند المشائية على سبيل التظهير من القول بالجعل المؤلف فان اثره هو الهيئة التركيبية بين الهيئة
 والوجود في التعبير دون المقصود الذي هو مفاد قولنا الانسان موجود مثلك وهو ثنائي واحد كما قاله
 الحق الذي ليس في الخارج الا الهيئة ثم العقل يضرب من التخليق ينتزع عنها الوجود قال التركيب ليس الا
 التعبير وكذا المراد من قوله والمعلول في التصور هو الهيئة التركيبية الخارجية اي خصوصية ذات
 ذات التصور من حيث هي التي تناسب مبادئها ويترب عليها دون غيرها وتلك الذات لا تأتي عن
 وجودها في الخارج وكذا عبر عنها الهيئة التركيبية الخارجية وكذا المراد من قوله والمعلول في التصديق هو
 الهيئة التركيبية الذهنية اي الخصوصية لمصورة النسبة الحكيمة من حيث هي حكيمة التي لا تنصل بالوجود
 الخارج عن تلك الخصوصية في كل منهما هي المناسبة السابقة التي هي العلة والمعلول معلول لها

فتمامه لئلا يدخله المحققون في النظريات وجعلوا مناط الفرق بينهما متوسط المبادئ وعدم توسعها وأحكموا إبان
كلما يحصل بتوسط المبادئ في نظري سواء كان بالتدريج أو دفعة كما حققه الشارح نفسه **قوله**
ولا يخفى عليك أنه يلزم أنه حاصله أنه يلزم على اصطلاح المتأخرين أشكال أخرى وهو اجتماعها في شيء
واحد بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد إذا انتقلت الحركة الأولى في حصول ذلك وتحققت
الثانية فيها أما تحقق البدهي فلا يتقاسم مقابله في تلك المادة وأما تحقق النظري فلتحقق النظر فيها
الذي هو لازم الحركة الثابتة على رأيهم واللائم محال بالاتفاق فكذلك المعلوم الذي هو اصطلاحهم **قوله**
الآن يقال أنه نوع من الضروري أنه حاصله أنه ضروري فقط وليس بنظر في الواقع حتى يلزم اعتباره
محالاً ولكن أنهم منه أنه كيف يكون ضروري مع أنه لا يصح دخوله في شيء من أقسامه أمثالي غير
الحديثي فظاهر وأما في الحديثي فلا بد منه فشرحه بأنه انتقال من المبدأ إلى المطالب دفعة سواء كان
الانتقال الأول بضاد فعياً أو لا فلا يصح الحكم عليه بأنه ضروري فمدفعه الشارح بقوله لكنهم يشترطون
بجذبه أنه راجع في الحديثي عندهم لكنهم فسروه بحيث لا يتناول لغاية نادرة وقوعه وكذا فالشارح
في مناط البداية بالحقبة عندهم انتفاء أحد الحركتين ومناط النظرية بتحقيق مجموعها لكن هذا الجواب
لما كان مخالفاً لاصطلاح التعريفات أوجب الاطراد والانعكاس فيها على رأيهم ولو بالنسبة إلى الأول
المتمهة أشار إلى ضعفه بقوله إلا أن يقال **قوله** والأولى أن يجعل مناطاً أنما قال الأولى
يقال الصواب مع أنه قال في الدليل أن المخالفة من هذا الجمل مخالفة عن البرهنة والبرهان والمخالف
عنهما باطل بالضرورة والبرهان كما لا يخفى لأن هذه أمور اصطلاحية ولا مناقشة فيها إلا ترى
اصطلاح الكلام في الضروري على احتض منه على اصطلاح المنطق وهو ما يحصل من غير اختيار فإد
يبطل بالاصطلاح اصطلاح آخر ومقصود الشارح بيان ترجيح أحدهما على الآخر والفرق بين اصطلاح
البدهي والنظري مستان العلوم الذي لا يقع الخطأ فيها من العلوم التي يقع فيها وما يتخصص بالحدس
كان الخطأ فيه نادراً فالحجج ودخالة في البدهي على رأيهم إلا أن الحديثي على رأي المتقدمين منهم
لما كان أعد عن وقوع الخطأ بالنسبة إلى الحديثي على رأي المتأخرين فرأى المتقدمين هو الأول

ولما قال الشارح الاول ان يجعل مناط البداهة انتفاء الحركتين ولما رأى المحققون ان ما يحصل
بوسط المبادئ جاز ان يقع فيه الخطأ كثيرا في نفسه اصلح في البدهي على اخض من ثماني ^{للمهم}
والى هذا اشار الشارح بقوله بل الانتقالين ^{أو هكذا ينبغي} ان يفهم هذا المقام لانه وان كان ظاهره
لكنه لا يخلو عن دقة **قوله الخشية** لان البدهي ^{أه} دليل لترجيح اصطلاح المحققين
الذي سماه الشارح بالحق وتاصله ان الحصول المعتبر في تعريف البدهي لمخوذ باعتبار العموم والاطلاق
الذي يقال له الشيء المطلق في اصطلاحهم فيرجع تعريفه الى الله البه الكلية بحسب الحقيقة توفى تعريف النظرى
باعتبار مطلق الشيء الذي يتحقق ^{بتحقق} فرد ما ويتحقق بانقضاء فرد ما فيرجع تعريفه الى الوجبة الجزئية بحسب
الحقيقة لتحصيل التقابل بينهما فالبدهي لا يتب شي من افراد حصوله حقيقة او مقدرة ^{لا} على
النظر والنظرى ما يتب فرد من افراد حصوله محققا ^{لا} او مقدرة على النظر فصدق البدهي ^{لا} ما لا
له مبادى التي يتب حصوله على تحصيلها وسدق النظرى ما يكون له تلك للمبادى يتب حصوله
على تحصيلها وقد مر من الشارح تحقيقه ومنا توضيحه لكن الشارح لم يبالى باعادة اذا مرأى المقام
مناسبا كما هو دأبه فلم انا الى باعادة توضيحه تعالى **قوله فيها فان قيل** ^{لذلك} يلزم من ادعاء هذا
الاعتراض على ظاهر التبادر من لفظ العلم بالكنه وهو حصول مهية الشيء في الذهن بحيث تكون مواءمة ^{لا}
الشيء سواء كان ابتداء او بعد ان لم يكن اصلا وهو العلم في الحقيقة او ثانيا بعد ان كان ^{لا} ولا يلزم ان
عليه وهو الالتفات في الحقيقة ^{لا} ولا علم بالجزئيات في الحقيقة بواسطة بل هو الاحضار والالتفات كما فيهم
الاعتراض والجواب **قوله** فيجوز ان يكون النوع معرفا ^{لا} حقيقيا **قوله** فيها من
التعريف اى شقين في الحد والرسوم **قوله فيها قلنا** هذا ايضا سبني على الظن وما شئت مع
المختص والافلا حاجتي في الجواب الى التخصيص بعد بناء الكلام على التحقيق من اختصاص العلم با
الحاصل ابتداء كما اشرفنا اليه ولعل الى هذا اشار الشارح بقوله فتفكر بدقة النظر في آخر الخشية **قوله**
حطوب به سقراط ^{لا} هو باللغة اليونانية المعتم بالعدد وكان نقش خاتمه من غلب عقله
هو ^{لا} فقد افترق **قوله** ونحن مرة ^{لا} في هذا الشك اشكال هو ان مناطه على صدق المقدرة ^{متبين}

في الواقع معا حديهما ان كل معلوم يمتنع طلبه والاخرى ان كل غير معلوم يمتنع طلبه وصدهما باطل
والمنبى على الباطل باطل انما بناء على صدقهما فظ من تحريمه وانما بطلان الصدق فلذنه صدق
المتنافيين وهو باطل انما الكبرى نظرا وانما الصغرى فلذن العكس المستلزم لعكس الفقيض من كلمتهما
مناف لعين المقدمة الاخرى انما في الاول فلذن قولنا كل معلوم يمتنع طلبه بعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل معلوم يمتنع طلبه فهو غير معلوم وبالعكس بعكس المستلزم الى قولنا بعض غير معلوم لا يمتنع
طلبه وهو يناقض قولنا كل غير معلوم يمتنع طلبه وهو المقدمة المذكورة وكذا المقدمة الاخرى وهو
كل غير معلوم يمتنع طلبه اذ هو بعكس بعكس النقيض الى قولنا كما لا يمتنع طلبه فهو معلوم وهو
الى قولنا بعض معلوم لا يمتنع طلبه بعكس المستلزم وهو يناقض قولنا كل معلوم يمتنع طلبه وهي المقدمة
الاخرى فلا نرم من المقدمة متبين ينافي الاخرى ومنافات الاخرى بموجب منافاة الملزوم فثبتت
المنافات بين المقدمة متبين وحله انه فرق بين نقيض القيد الذي هو مفعلة واعلم من ان يكون
ذات القيد او بانقضاء القيد واثبت نقيض القيد الذي انحصر من نقيضه فالمقدمة متلانا
بني الشك عليهما ليست المقدمة متبين المذكورتين في الاعتراض بل احديهما قولنا كل تصور معلوم
يمتنع طلبه واخرى قولنا كل تصور غير معلوم يمتنع طلبه فعلى هذا تنعكس المقدمة الاولى بعكس
النقيض الى قولنا كما لا يمتنع طلبه فهو ليس بقصور معلوم وهو بعكس بعكس المستلزم الى قولنا
بعض ما ليس بقصور معلوم لا يمتنع طلبه وهو لا ينافي قولنا كل تصور غير معلوم يمتنع طلبه لان
ما ليس بقصور معلوم اعم من تصور غير معلوم وامتناع الان خض لا يستلزم امتناع الا اعم
وقس على هذا المقدمة حال الاخرى كالا يخفى على من تركى هذا خلاصة ما ذكره الشارح
العلامة في شرح الطالع فتأمل **قوله** واجاب ناقد المحصل باثبات الامر الثالث الخ
اناسلمنا امتناع طلب الوجهين لكن لا يلزم من ذلك امتناع طلب الثالث اعني ذي التوحيد
والمطلوب في التعريف هو هذا دون الوجهين توصيهم ان الانسان مثلا اذا كان معلومة
بوجه ما كالمشي او المناطك او غيرهما شتم قصد ان يعلم كنهه وحقيقته فتحرك النفس من

من الانسان للعلوم بوجه ما في الضيق الخزون وتوطين ما به عند اجزاء من الجنس والفصل فاذا
وجدتها وترتيبها ترتيبا مخصوصا بان يقيد احدهما بالآخرى لاجل التحصيل والتعريف فحصلت منها
صورة واحدة تفصيلية تصير مسألة الملاحظة ما منه الحركة الاولى للمعلوم بوجه ما هو ولا
المحل في المثال المذكور الذي لا كثرة فيه بالفعل اصداه هو واحد بحث لكن قابل لان يحلله العقل في ظرف
المخاطبة التعريفية الى امرين عامين مهمين وخاصين يحصل له فالمرتبة على التعريف والحاصل به عند المحققين
هو الصورة التفصيلية التي حصلت بعد الحركتين وتصير علم بالكنة بذلك المحل الواحد في هذا ثلاثة
امور الاول المبدأ الحاصلة بالحركة الاولى والثاني المركب من تلك المبادئ تركيبا مخصوصا والثالث
المحل الواحد البحث فالمقصود بالذات والمترجبه اليه قصدا انما هو المحل الواحد للمعلوم بوجه ما
سابقا ثم يطلب معلومية بخواص النظر والفكر فلهذا القدم اتفاق بين الجميع لكن ذلك الخرج الحاصل
بالنظر عند المحققين هو صورته التفصيلية التي هي العلم بالكنة بذلك المحل الواحد فمن قال ان المرتبة
هو المحل فمردده انهم مرتبة عليهم باعتبار صورته التفصيلية لا المحل من حيث هو محله كما ذهب اليه
القاضي الامرومي وقال ان في التعريف تصورين اذ حاصله على هذا المذهب انه اذ حصلت صورة
الاجزاء التي هي المبادئ التصورية ثم ثبتت تلك الصور بالحركة الثانية للنفس وجعلت صورة
واحدة بالتركيب والترتيب ثم تفرقت الى حصول المحل في الذهن حقيقة وهو العلم بالكنة الشيء
المحل وهو المرتبة على النظر عندنا فقال ان في التعريف تصورين وهو خلاف التحقيق لان المرتبة
على النظر والحاصل بواسطة لا يكون حاصل قبله وهذا المحل قد يحصل قبل النظر ايضا كما جاز
بعده فلو يكون له دخل في حصوله بل المرتبة عليه هو حصوله بالعرض بواسطة حصول صورته
التفصيلية التي حصلت بعد الحركتين ومسألة الملاحظة ذلك المحل والمقصود بالذات هو نفس
المحل انهم من ثمر الحاصل في الذهن بالذات هو صورته التفصيلية لانه مسألة قائم للمحقق
ولم يجز ان يقال على مذهب القاضي نظرا الى الظاهر من عبارته هو تسليم امتناع طلب الوهمين والحكم
بجواز طلب الثالث هو المحل والوجه المحل هو صورته التفصيلية سواء كانت ذائقة او عرضية

النظر

والوجه المعلوم هو الوجه السابق على النظر الذي هو وجه لتوجه النفس وقصد ها الى ذلك الوجه الذي
المذهب المختار يرجع طلب الثالث الذي هو باعتبار صورته التفصيلية الى طلب الوجه المجهول لانه
هو في ذلك طلب باعتبارها المطلب فلما حكم بحجوز طلب الثالث الذي هو الوجه واستناع طلب الوجه
المجهول فعلم ان المطلوب المرتب على النظر عنده هو حصول نفس الوجه باعتبار صورته الاجمالية يحصل
في التعريف تصور من لتقدير المصور والفاستناع طلب حدهما يستلزم امتناع طلب الاخر لان
واحد على ملحقته **اقول وبالله التوفيق** على ما يظهر بالتأمل الصادق في عبارة
الحجوب من اولها الى آخرها ان مقصودة هوان توجه النفس وقصد ها بالذات انما هو النفس
المجهول لانه المعروف بالفتح والقصد والالتفات بالذات انما هو اليه والى العرف بالكسرة والعرض على
عكس المقصود والحصول فانه للثاني بالذات والاول بالعرض وحسبته التفصيلية انما هي
مباديه فهي مقصودة بالعرض فلا يكون مسبوقة بالعلم بوجه ما بل المسبوق به ما هو المقصود
بالذات وطلب حصوله بالكسب والنظر بالاختيار بعينه امتزاجا كالمطل بالجد والعرض كالمطل
الرسم وهو ليس الا المجهول فالعلم بالوجه السابق علم بالوجه بذات المجهول لا بصورة التفصيلية و
وجهها ايضا لا اتحادها معه في الواقع اذ هي من مباديه و فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء
من ذلك الوجه فجاب الناقد ايضا مبني على التحقيق اذا المرتب على النظر والحاصل به عنده ايضا
هو صورته التفصيلية التي هي مرة لمشاهدة ذلك المجهول المقصود بالذات فالطلب بالذات هو نفس
وصورته التفصيلية من مباديه فهي مطلوبة بالعرض لا حلا فلو فرض مجهولية مطلقا
لا يمتنع هذا الطلب بالعرض لانه لا يبادى لا يجب ان يكون مسبوقة بالعلم بوجه ما اذ لم يكون
حاصلة بلا قصد واختيار كما في الحدس فلا تكون مسبوقة بذلك العلم ففي جواب الناقد اجاب
العتان مع المعارض الا ترى الى قوله كذلك يطلب ذلك الشيء الذي هو المجهول بان يصيهر اخر مرة
لمشاهدته الا هو صورته التفصيلية بحيث يستلزم تصوره اى حصوله في لذهن بالذات
حصول صورة ذلك الشيء المعروف اى صورته التفصيلية وهو المراد بامر آخر في كلام الناقد

كما نرى في الشارح فلا يرد ما اوردناه على الناقد بل كلام المصنف **م** في الجواب يتأذى الى المذهب العبر الخفا
اللاتى الى تنويره بقوله **الا** هي ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتبارها لان المعلومة ببعض
لا اعتبارا لها فاهو المبحى الذى هو مبدأ الحركة الاولى والوجه الذى فرض مجهولا ويحصل بالشر
عند التحقيق هو صورته التفصيلية **فلو قيل** ان المطلوب بالذات المعلومة ببعض لا اعتبارا
هو المبحى لكن نطلب باعتبار صورته التفصيلية وهى من حيث انها من سباده لا تقتضى سبق العلم
فبجمع الجواب الناقد فجب الناقد لنا به ظهور بناء على التحقيق قد خفى على الشارح المحقق
وسيا فى زيادة التحقيق فى بحث التعريفات وانما اطبنا الكلام فى هذا المقام فانهم من غير ان لا قد
فخذ الملاحقة قوله وموضوع العالم ما يبحث فيه آلا انما مشروط الموضوع لان المقصود هنا
هو بيان التصديق بموضوع العالم المنطق اذ هو من مفهوماته فهذا التصديق متعلق بقولنا
موضوع المنطق العقولات او المعشكلات موضوع المنطق فال موضوع المطلق موضوع **المحمول**
فى متعلق هذا التصديق ونقتصر على بينهما فى التصديق معتبرا ما شرطنا او شرطنا لا كما قيل ان تصور
الخاص مسبقا بقصور العام وموضوع المنطق خاص حتى يرد ايد **قوله** اى لا موضوع الخاف
اشارة الى تفسير العرض الذاتى المأخوذ فى تعريف الموضوع بحقيقة ان العرض الذاتى اصطلاح
فن البرهان ما يعرض للشيء لما هو هو او لما يساويه ومعنى لما هو هو ما لا يكون فى عرضة القسم
الثانى من الواسطة فى الثبوت التى كل واحد من الواسطة وذى الواسطة معروض لذلك العارض حقيقة
وبالذات ولا الواسطة فى العدم **م** معروض ذلك العارض هو الواسطة
حقيقية وبالذات وذو الواسطة معروض مجازا مثال الاول
كالحركة العارضة للفتح بواسطة اليد فايها عارضة لكلينها حقيقة لكن الافتتاح بواسطة اليد
ومثال الثلثة كالحركة العارضة للجالس السفينة بواسطة فان المعروض لتلك الحركة حقيقة هو
السفينة لكن تنسب تلك الحركة الى الجالس مجازا بعلاقة المجاوزة وما يعرض للشيء بواسطة الساس
يجب ان يكون تلك الساس واحد من اثنين الواسطتين واقما العارض للشيء بواسطة هي سفينة

محض والمعرض حقيقة هو ذوالواسطة وتسمى بالقسم الأول من الواسطة في الثبوت كما
 الحث والعارض للممكن بواسطة الواجب فالمعرض حقيقة هو الممكن الواجب تعالى حفظه عليه فقد
 فهو عارض لما هو هو فالعارض بواسطة لا خض لا عزم والمياش عرض غريب اذا كان كل واحد من تلك
 الثالثة واسطة في العروض والقسم الثاني من الواسطة في الثبوت لانه ان كان القسم الأول من الواسطة
 في الثبوت فهو عارض لما هو هو وقسم من العارض الذاتي فلا ينافي مع كونه اعم واخص من معرضه
 بالقياس الى الناطق وبالعكس فان كل واحد منها عارض ذاتي للآخر لما هو هو مع ان الاول اعم
 والثاني اخص بالذات في مع كونه عارضا بواسطة اعم والاخص لا مطلقا بل بان يكون اعم
 او الاخص واسطة في العروض والقسم الثاني من الواسطة في الثبوت هذا على ما رأى المتقدمين
 وجهه هو المتأخرين ذلك فالله بعض منهم فانهم قالوا ان العارض بواسطة الجزء عرض ذاتي سواء
 كان الجزء اعم او مساويا لكن هذا القول خلاف التحقيق اذ العرض الذاتي للشيء يجب ان يكون له
 اختصاص بذلك الشيء وان لا يعرض للغير صدك ولو عرض له فاما يعرض بواسطة ذلك الشيء
 واسطة في العروض والقسم الثاني من الواسطة في الثبوت فالعارض لاجل اعم اذا كان احد شي
 الواسطتين عرض غريب وان كان ذاتي لذلك العام كالماشئ العارض لاجل انسان بواسطة
 وهما ابحاث يجب التنبيه عليها لتكون تبصرة للمحصلين الاول ان قيد المجبوبة معتبة في
 تعريف الموضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي من حيث انها اعراض ذاتية ذلك
 النقض بما يساوي الموضوع وبانواعه فان الاعراض الذاتية للموضوع اعراض ذاتية لما يشأ
 ايضا لكن لا يبحث عنها في العلم من حيث انها اعراض ذاتية بل من حيث انها اعراض ذاتية
 للموضوع وكذلك النوع لكن الشئ لم يعرض له لفظه ووالثاني انهم اجمعوا على ان البحث لا يقع
 عن الاعراض الغريبة للموضوع واجمعوا ايضا على ان العارض لاجل الاخص عرض غريب بالنيك
 الاخص معرض حقيقيا وما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم كما
 عن الاعراض الذاتية للفلكيات والعنصريات في الحكمة الطبيعية الموضوع حقيقيا مطلقا اعم من ان يكون

اذا كان ذاتي للغير واسطة

او ملكا وادما من البحث عن بعض الاعراض الغريبة التي هي لاجل الشخص جاز عن الكل اذ لا فرق
 بين غريب وغير غريب فتختلط مسائل العلم والعلوم الدني بالمتلط مسائل الكلو وهذا كما ترى في ^{الاجزاء} ^{العلم}
 منافات وتوجب التوفيق بينهما وان موضوع كل علم بالفرد ومعتبر من حيث هو هو وان يتعلق بالحقيقة
 بالاعتبار دون الاعتبار الذي يقال له مط الشئ وموضوع للمهمة عند القدماء فما يعرض له من حيث ^{المعنى}
 كالحيز الطبيعي والشكل الطبيعي للجسم الطبيعي الذي هو موضوع الحكمة الطبيعية او بخصوصه كمتن الخرق
 والا لتيام له عرض في اقل من حيث هو هو اعني مط الشئ لا اتحادا مع كل فرد ذاتا واعتبارا كما
 تقرر في موضعه واما الشارح الى هذا الوجه بقوله العارضة للطبيعة من حيث هي هي اعني اعتبارا
 مط الشئ ولذا قال فيجوز ان لا يتجاوز الى الافراد ولما حكم بجواز عدم التجاوز ظهر منه انه قد
 يتجاوز كالحكم عليه من حيث الاتحاد مع الافراد لكن ذلك العارض لذني لا يتجاوز الى الافراد
 لا يبيح عند في العلم لان مسائل العلوم محسوسات ومن جملة هذا العارض تنعقد قضية طبيعية فان
 محسوسات في مسائل العلم وان الموضوع ملق من حيث الاتحاد مع الافراد كذا وبعضها كالحيز الطبيعي ^{للجسم}
 وقوة النفس والفرق بين كل في موضوع للمهمة والمخطوطة عند القدماء واما الشارح الى هذا الوجه بقوله ^{من}
 حيث انها سارية في الافراد كذا او بعضا قوله بواسطة العرض والاثبات هذا في الشبهة
 القديمة فغيرها الى قولنا او لحد قسمي بواسطة المثبوت لان الواسطة في اثبات مشهور
 فيما هو الواسطة في العلم والتصديق كالحجة الاوسط في القياس وهو ليس المراد هنا اذ المقصود
 بيان الاعراض الذاتية ههنا وامتيانها عن الاعراض الغريبة التي لا يبيح عنها في العلوم ^{ليس}
 لتلك الواسطة دخل في ذلك الامتيان لوجود او عدمه بل المراد ههنا هو القسم الثاني من الواسطة
 الشبهة وانما اجاب به في الاثبات امتيانه اذ اسم من القسمين من الواسطة في الشبهة يحصل كل اوضح في البيان
 تام بعد ههنا في هذا التعبير اذ وقوع الغلط في البيان باعتبار ان ليس بغير غير ههنا حاله في الحاشية في هذا ^{المقام}
 قوله يظهر ان تكون تلك الواسطة متحدة معها اى مع جميع الموضوع بالذات او بالعرض هذا الشطر على المشهور ^{الاجزاء}
 فاو يدان في بيان الشك في ذلك لانه اعتبر الاتحاد في الواسطة واخرج ما يعرض للشئ لاجل المباشرة ^{دليل المعنى}

لأجل المباينين مطلقا سواء كان ذلك المباين اعم واخص او متساويان بحسب التحقق فيرد ما قال الشيخ السند
 في حاشيته على شرح المطامير في بحث الموضع من ان العارض للشيء بواسطة المباين واسطة في العرض او
 الثاني من الراسطة في الثبوت فهو عارض ذاتي لان كان ذلك المباين للشيء مساويا له بحسب التحقق كما
 البياض لعارض الجسم بواسطة الشئ المساوي في التحقق فالعارض الذاتي للشيء عند المحققين هو ما
 يعرض للشيء لما هو هو بان لا يكون بينهما تافك الواسطتان او بواسطة المساوي اعم من ان يكون ^{الحل} بحسب
 وبحسب التحقق قال في ذلك السيد في تلك الحاشية ان العلم الذي موضوعه الجسم يبحث فيه عن لا لون
 مع انها عارضة له بواسطة المباين له الشئ بحسب الحل المساوي بحسب التحقق فان الشارح بنى الكلام على
 المشهور عند الجمهور واعتبر في الواسطة الاتحاد في الواسطة واخرج العارض لأجل المباين مطلقا
 من مساويا ولما ذكر السيد السند فهو عند المحققين والجمهور لم يلتفتوا الى هذا القسم لانه قد
 في العلوم **قوله** وان لا تكون آية ان تلك الواسطة اعم من موضوع العلم اما اعتبر الشارح احد
 ايتيك الاعتبارين لتوجيه التوفيق بين الاجماعين وادخل العارض لأجل الاخص في الاعتراض
 الذاتية المبسوطة عنها في العلوم اكتفي في الواسطة بنفي العموم فقط لا يقال لما كانت الاعراض الذاتية
 للاخص اعراض دائمة الوجود باعتبار اتحادها مع الاخص دأب لا يجوز ان يكون العرض له عم عرض
 ذاتي للاخص وان لا اتحاد من اتحادين لا نقول العام لكونه مبهما متعلق للاخص حقيقة او كما
 لانه طالب لاهتمام الاتحاد بخلاف الاخص فانه محقق بالنسبة اليه فلا يطلب للاتحاد معه فاد
 يتحد معه حكما وادى كان متقدما على حقيقة والاحكام يختلف باختلاف الاعراضات
 قال بعض المحققين في دفعة بعبارة مطبوعة ما حاصله ان العارض لأجل الاعم وان كان عا
 ذاتي لمطلق الاعم الذي هو مطلق للشيء للاتحاد مع الطبيعة المطلقة كما يتقدم مع الاخص كالتحاذ
 مع الاخص بواسطة اتحاد طبيعة المطلقة مع الاخص واتحادها معه لكونه عاماما بها وهو
 لا يوجب الاتحاد في الاحكام فكل اتحاد مط الطبيعة بواسطة اتحاد الطبيعة المط مع
 يوجب الاتحاد في الاحكام لان نفي العموم في الواسطة معتبرة بالاتفاق في كون العارض عرضا

المشيقي فمن له

امروزه

يُتَيْنَاكَ اَلْعَبَّارِينَ مِنْهُمْ مَنْ قَالَ تَوْجِيهَ التَّوْفِيقِ اِنْ فِي غَرْفٍ مَوْجُودٍ

العالم تسامح والملة يمدح
 من موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعم من ان يكون اعراض

ذاتية له النوع او تعرضه الذاتي او النوع كما بين في موضعه ومنه من فرق بين مجمل العلم ومحمول

المسألة وقيل وما يجب ان تكون من الاعراض الذاتية لنفس موضوع العلم فهو محمول العلم بالذات وهو

المقصود بالبحث من هذه دون محله السلة فإنه ربما يكون عرضاً ذاتياً النوع موضوع العلم فهو ليس المقصود

بالذات بالبحث بل هو تعويضية لإثبات محمول العلم الذي هو المقصود بالبحث فيه وهو المفهوم المردد بآي محمولة

المسائل التي هي عناصر ذائبة لنوع موضوع العلم والنوع عرضه الذاتي كاستماع الحرق والالتيام في

الفلكينات ومقابلها في العنصر يا لآ في الطبعيات فقولهم كذا لا يقبلها وكل عنصر يقبل العنصر

فمقصود من بالذات بلهما تنويعية الى قولنا كل قسم اما قابل لهما او غير قابل لهما واعتراض على كل

مفتي: وهو الذي هو في حاشية على شرح التذنيب اما على الاول فلان هذا التعريف للحكام

والله اعلم بالصواب

و انضارد عليه الحق أو الاختلاف المذكور من وضح الشر ايضا بان ماهو عرض غريب لموضوع العلم

الاسم في هذه ذاك العلم وأما على الثاني فلأن المجدان والبرهان حاكمان مان كما هو مطلوب

اب. ملان. نتفق ان البرهان لاجل مقصود بالذات اذ البرهان لا يورد الا لما يتعلق به المقصود

الملك في ملكه امة الله تعالى محبة لها عاف ذاتة لان اعم مضى العلم واورد الى اهل

ما زاد من فضلك اذ لك السالك مع الهمام بوقتك الغر مع الهمام برهان قطع

عالم الكون بك فها قد طهرت النفس خلقت الله هادي و المجد والذخيرة التي جودت به من قديم الميثاق فتأمل

۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

[illegible]

من الحسن الذي استبرأه الله من كل عيب

الشہداء المسدۃ المعبرۃ یہ ہوالو رسخہ فی عمر خمس فقط ہوا خدا ہا بیسے ہا ہم بن پیران الو

اعتبر فيه انتقائهما اعم من ان لا يكون بينهما واسطة صلا او يكون لكن لا يكون كذا فيقول فبره بليس فيل محضا الكو
 طاحظ من العلية كالحديث العارض للممكنات بواسطة الصانع فيقول فيجوز ان يكون كذا براض لا يرضح علم
 بيان العرض الثاني كماله المعنيين لا على قوله وان كان بينهما واسطة في الثبوت بان يكون العرض حقيقة هذه العلة
 دون الواسطة اذ كما يتوهم من القرب لانت تلك الامتالات كما يتصور ههنا يتصور في باقي الاقسام ايضا
 ويجوز على المثال **قوله** ومن ههنا اذ اي ومن اخذ الموضوع بالاعتبارين المذكورين يندفع اذ ذلك
 المحمولات اعراض اتيه للموضوع اذا اخذ بلحاذا اعتبارين المذكورين وان كانت غريبة بدونها **قوله**
 باعتبار صحة الايضال اشار الى دفع ما يروى في هذا المقام من ان الكل متفقون على ان موضوع العلم
 وما يقيد هو به مسلم الثبوت في ذاته العلم بان لا يقع محمول في مسائله وان وقع محمول في علم اخر من
 المنطق المعقولات من حيث الايضال فيصالح قيد لموضوعه مع انه محمول في مسائله كقولنا **قوله**
 الى الكنه والوجه موصول الى الوجه فهون مسائله التي محمولها الايضال تفاصيل الدفع ان اعتبارنا
 الايضال والمحمول في المسائل هو الايضال بالفعل لا محتمل واعتراض عليه المحقق الطرس لا اجل الاختصاص بل
 لما كانت قيده فلا ايضال ايضا قيد له اذ المضاف اليه قيد المضاف ومن ثمه سفيده الشيء بالمضاف
 يستلزم تقيده بالمضاف اليه وقد يقال ان القيد هو الايضال للطرف وما وقع محمول في المسائل هو
 الايضال المقيد بقيد الكنه والوجه فلا يلزم المحال المذكور وفيه ان المحمول هو الايضال للطرف الكنه
 والوجه قيد والمحمول فالحال المذكور لا في محاله فتأمل ومسا في الجواب الحق **قوله** تفصيل المقام
 دفع ما يروى على قوله وموضوعه عند القدماء المعقولات الثانية اذ المتبادر منه ان كل معقول
 ثانی يبحث عنه عند هم في المنطق وليس كذلك فان الوجود والوجوب والامكان وكذا معرفاتها
 معقولات ثانية مع انها لا يبحث عنها في المنطق صدق وحاصل الدفع ان المعقولات الثانية
 نوعين احدهما ما يكون مطابقا للحكمة بها خصوص تقرر معروض في الذهن وللخصوص نحو
 وجوده الذهني مدخل في العرض شرطان يكون متبعا للعللة الفاعلية او قيدا بان يكون متبعا
 للعللة القابلية وهذه الشئ هو موضوع المنطق عند القدماء لا ما لا يكون كان لا يكون

الخصوص لوجود الذهب في العرض بطريق المذكور وان كان

فقط بل الملاحظة عند التحقيق وفي ما سواها الخاطا البحث بحيث لا

اذ ينزعها فيه يبطل كالحققة المحقق المروي في حواشيه غير مرة في

المختصة بشئ انما هو الوجود المنفرد عنها الا المجاز والمجروح متعلق بالمنفرد

شئ هي اى لا حوالا مختصة به اى بالشيء الاول الذي هو

الثاني الذي هو مدلول كلمة ما فان للوصوف بالموضوعية

الشيء الذي هو يتصف بالمحمولية تحاصل ان المعقولات الثانية

المفردات الوجودية ١١٠ ١١١ الاخر الذي هو

كلها مما تميز عن معروض مقابل كما هو علم سابق مفهوم

يجب ان يتميز عن غيره مقبولا اخر في الوجود كمرعوض الكلية عن معروض

هو معروض العرضية والعينية عن عكسها وذلك الامتياز ليس في ظرف الخاطا والتعريف من

الذهنية دون الخارج فان معروض كل منها غير متميز عن معروض مقابل فيه وهو ظرف

كذا قال في الحاشية في قوله الغير الخاطا بالآخرى بموصوف الآخر المقابل له عرفا قال

الحاشية قال المحقق الدعوى آية تأييدا وتوضيحا لذلك لا نفاد وعدم الاختلاط بقوله

ذلك المحقق لكن فيه نظرا ذلك كلام المحقق في امتياز الصفة عن الموصوف الذي هو معناه ان تصاف

المقابل للاختلاط وهو ما لا يبطر بحسبه ينزع الصفة عنه ما يبطر به فهو الاختلاط وكذا قالوا

نظرا تصاف الهيئة بالوجود هو الملاحظة دون الذهن والخارج اذ ذلك الامتياز ليس

فيه وكلام الشارح هو ان امتياز احد الموصوفين بوصفيتين متقابلين عرفا عن الموصوف

الآخر كالموصوف بالموضوعية فانه يجب ان يكون متميزا عن الموصوف بالحمولية في الوجود

وان كان هذا الامتياز ايضا في الملاحظة لكن اين هذا من ذلك فان زيدا وقائما في الخارج

متعدان بحسب الوجود فيه فلا يمتاز احد الموصوفين عن الآخر فيه بحسبه مع ان الامتياز

في الحاشية

وهو ظم فلا يصح ذلك التأييد والتوضيح واعلم لهذا امر بالتأمل في آخر

ارحم في هذا المقام بل في مقام آخر لكن التأسيخين ادرجوا في هذا الموضع

برخذ على وجه العموم الاتصافان المعقولان الثاني بالقياس الى الموجد الذي

مدخلية ذلك الجور في عروضة شرط او قيد كما فصلناه سابقا وهو من

سأبارة يله وهذا لما خذ اعم من الاول اذهنا الاعتبار اعم من الاعتبار

وجود والوجوب ولا مكان فإن كل معقولات ثمانية ولا يدخلها

مرفوع
بعضه بمقدم على الوجود الذهني والشيء لا يكون علتاً لمقدم عليه
كان الوجود في المكان

عليه . وهذا القسم . . . لا يوجد الذهب

نكما به القى به .. - ستر المعنى الا عظم

بمن يعرض العوارض التي يقوم قلبها بالاعفوان الثاني لكلام التوضيح والامتيان عما

منها من العواصم والميكنة المعده الاعمار اشار المحقق الطوسي في الحاشية الكبرى بقوله المعقب في

المعقول الثاني عدم اعتداد شرطية الوجود الذهني لا اعتبار عدمها اعني بشرط الوشيق وحاصل ما يلاحظ

الركبة المفسرة لئلا ان الحفل الثاني هو ما يكون ظرف الان تصاف الموصوف به الذهن فقط وليس له من النقص

في الخارج لا حقيقة ولا محال الى لا بحسب حاله في نفسه وار بحسب حال الموصوف بان يكون الموصوف

فيه موجود على حاله المندة على وجهه تكون مستألا نزع سواء كانت تلك الحالة حبشية الاقتصا

كما في لوازم الهيئة او غيرها فتكون تلك الحالة نايبة مناب تاصيلها فلما حظ من الوجود الخارجى فلا تكون

سؤالا ثانيا هذا حاصل ما قاله المحشي في هذا المقام **قال المحشي** الوجود المحي القائم

بذاته ليس يحل عليه اللزوم الخفيه اشارة الى ما يرد في هذا المقام من الاشكال وهو ان صدق

الوجود المستلزم على الواجب بالذات ليس صدقا ذاتيا بأن يكون المحمود في الموضوع في عرف المنطق

وهو ظاهر فهو من خواصه وليس كاعتساف به في الذم من ادعى انصاف اليه بالشئ هو ان يكن

الموصوف حاصل في الذهن وينتزع العقل منه المصفة ويصفه بهم او يحصل الموصوف في العقل وحده

بحيث ديجز انتزاع الصفة عنه مع بقاء تقرر لا فيه وحصول الواجب بالذات في العقل محال فانضافه به ^{في} ^{الذهن}
 ايضا محال. واذا ليس في الذهن فهو في الخارج لان اتصافه به في نفس الامر ضروري وقد قررنا ان الوجود ^ك
 من المعقولات الثانية التي طرف اتصافها هو الذهن فقط **قال فيها** بل العقل يحكم بالبرهان الاشارة الى ^{جواب}
 هذا الاشكال اتصافه ان العقل يحكم بمعونة البرهان ان في الخارج حقيقة متقرر بنفس الذات وكلها ^{هو}
 متقرر فهو متشأ لا نتزاع ذلك الوجود لكن ذلك الوجود لما كان مع موصوفه مخلوطا في الخارج فطرف
 اتصافه به ليس الا الذهن بل الملاحظة عند التحقيق ^{بمعين} ان الموصوف لو حصل في الذهن ونحتمل
 في الوجود الذهني ^{يصح} انتزاع الوجود عنه او ينتزع العقل عنه بالفعل ويعتبره وضه له ولا شك ان تلاءم
 الحقيقة المتقررة بنفس الذات في الخارج لو حصل في الذهن ^{يصح} انتزاع ذلك الوجود عنها مع بقاء تقرر لها
 وتخصها فيه بالوجود الذهني ولو كان ذلك الحصول محال اذا حصل في الذهن للموصوف وانتزاع الوصف
 عنه بالفعل لا يلزم في مطلق المعقول الثاني بل ^{اي الحصول الذهني} الاعتبارية هو تقدير الحصول وصحته وهو حاصل في ذلك
 الوجود بلقياس الى تلك الحضرت **قال فيها** وبالجملة الملاحظة والمترجم بالاضافة الى ذلك هو البرهان
 لا العقل لا يعين ان الحكم بان الوجود المصدق المظم من اوصاف تلك الذات الواجبة لذاته هو العقل
 لكن بواسطة البرهان لان العقل يحصل ^{بواسطة} انتزاع عنها الوجود ويصفها به بل هو شأن الحقائق الامكانية
 والواجب لذاته متعالى عنه كما تقرر في موضعه **قال فيها** فاذا ن لميس الوجود من افراد الا اشارة
 الى دفع ما يوهى في هذا المقام من ان المعتبر في المعقول الثاني هو ان لا يكون فرد لا موجود في الخارج مع ان
 الوجود القايم بذاته الواجب لذاته فرد لذلك الوجود المصدق الضاد عليه وعلى وجودات الممكنات
 عند كثير من الحكماء مع ان الوجود المصدق محقولا ثاني بالالتفاق كما قرره الشرح وحاصل الدفع ان الوجود
 الحق ليس فرد مما يمكن ان يحصيه العقل من الحقائق القابلة للوجود الخارجي فضا عن ان يكون مفقودا
 انتزاعيا كالوجود المصدق اذا الملاء بالفرد المعتبر عنه في المعقول الثاني هو ان يكون ذلك المعقول طبيعيا
 ذاتية له لا الصدق العرضي فان كثيرا من المفهومات العرضية صادقة عليه كمفهوم الواجب لذاته
 او غير ذلك هذا حاصل ما ذكره المحقق الهروي في بعض حواشيه بطريق الاستدلال والوجوب **قوله**

منها ما لا تأتي نفس في أنه لا يعلم منه أن البعض منها ليس كل ما يأتي نفس مفهومه من أن ينترجم عن
الاعيان الخارجية والرفيد ان البعض منها ليس نفس مفهومه ابناء واسعار بوجود معرضه في الذهن
كالذاتية والعرضية فان كل واحد منهما بنفس مفهوم لا تشعركون معرضه في الذهن بالاعتناء من ان
معرضه عن معرض متبادل سواء كان في الذهن او في الخارج الا ترى الى مفهوم الذاتي فاذنه عبارة عن
الداخل في حقيقة الشيء فلو فرض وجود معرضه منفردا عن وجود الذات في الخارج مستتب حده ذل ان
المفهوم ويصدق عليه بخلاف مفهوم الكل والجنس والنوع والفنية وعكسها لا سيما في احوال النسبة
منبهة عن كون معرضها في الذهن بهذا خلاصة الشرح مع تمييزه وتوخييره وفيه اذ قد اجد من
المعقولات الثانية ليس الا مفهومها كليا والكل ما لا يأتي نفس مفهومه عن شخصي صدق على الافراد
الخارجية كما سياتي فلو كان بعض تلك المفهومات يأتي باعتبار نفس مفهومه من ان ينترجم عن
الاعيان الخارجية فيأتي ايضا من ان يصدق على الافراد الخارجية باعتبار نفس مفهومه او يكون
ذلك البعض كلنا ان ظرف معرضه وافرادا واحدا اذا اراد لا ليس الا حصصه العارضة لذلك
المعرضات في ظرف وجودها الا ان يقال ان المعترف في الكل تجوز تكثرة بحسب نفس اذ سرها انما
حققه الشارح فيما سياتي وان اعتبر في الكل تجوز تكثرة في الخارج وحله ان اعتبار امر يخص بالذهن
في الواقع في مفهوم ذلك البعض لا ينافي تكثرة بحسب الخارج عند العقل نظر الى نفس مفهومه الا ترى
الى مفهوم الوجود الذهني واللاموجود الخارجي فان كل واحد منهما كما يمكن العقل فرض تكثره وان كان
المفروض محال اذ مناط ذلك الفرض عدم اشتمال المفهوم على الذاتية المانعة عن ذات الفرض ^{صلة} الحاصل
له من نحو العالم كالحساس وغير هذه الذاتية غير مانعة من هذه الفرض اذ تنقيض الموجود ^{اي السكينة الخارج ١٢} الحاصل
لبس مانع منه فغيره او لم بان لا يكون مانعا يؤيده ما زال المع فيما سياتي واما الكليات
الفرضية والمعقولات الثانية فلعدم اشتمالها على الذاتية لا ينقبض لعقل كس وتصويرها عن تجزئ
تكثرة في الخارج حتى قيل ان الكليات الفرضية والمعقولات الثانية بالنسبة الى الحقائق الموجودة
كليات واقفا لا يحل عن دقة ما وهذا القول سابق في المشرح لكن نسبت فيما سبق قد ذكرنا

ولم كان مصداقها نفس الحقيقة لا تحقيقه المقام على ما بينه المحققون ان انصاف الموضوع بالجمهور
 سلم عنه ان كان بحسب حال الموضوع في العيون التي هي نزائدية على اصل التقرير في العين نائية منها
 مثل المحمور فيهم ومنشأه منياد عن الموضوع فيه فهي قضية خارجية بنية ان كان احكامها بالجمهور
 سلبه على البت والقطع وغيره بنية ان كان الحكم فيه لا على البت والقطع بل على التقدير وان كان بحسب حال
 وضوع في الذهن التي هي نزائدية على اصل تقريره في الذهن وفائتة مقام وجود الجمهور فيه ذهنية
 قسمة الى بنية وغيره بنية على قياس الخارجية وان كان بحسب اصل تقرير الموضوع لا بحسب حال نزائدية
 فيه سواء كان ذلالت التقرير في العيون او في الذهن او في كلهما فهي حقيقة عندهم وكذا ان كان بحسب حال
 بدالة لكن خصوصية الظروف والاعوابة فيه كان ملغاة كانصاف المهيئة بلوانزها فانه بحسب انصاف المهيئة
 ن في مطلق عالم الواقع ولا مدخل فيه لخصوصية الذهن او الخارج وعلى هذا فافتمنا بالذي محمول الوجود
 ذهني او الخارجي والمطلق ولكن كبنياتها من الوجود والا مكان كما احقيقة اذ ليس بان الوجود
 فية مطلقا حال نزائدية على اصل تقرير الموضوع في شيء من الظروف سواء كان ذلك التقرير بنفس
 من الجماعات المتماثلين المحققين فمنهم من قال ان ظرف انصاف الموضوع بالجمهور المقابل للخط كان
 الخارج هي خارجية وان كان الذهن ذهنية وان كان مطلق للواقع فحقيقته وعلى هذا فتمثل انصاف
 ذهنيات اذ ظرف انصاف موضوعاتها بالجمهور لا تها انما هو الالهي فقط اذ في الخارج خط تحت لا استبان
 ين الموضوع وبين تلك الامور فيه اذ ينزعها بطل الموضوع فيه ومنهم من قال ان الانصاف بالاعتدال
 هو مطلق قيام الصفة بالموصوف لا علم الشامل للخط والعروض كان اطلاق الانصاف على هذا الاعتدال كان
 في الخارج فالمشتمل عليهم هي الفصية الخارجية وان كان الذهن ذهنية آ كان الاعم من كليهما
 نيقية وعلى هذا فالقضية التي ترميها الوجود الخارجي او وجوده او امكانه فهي مسية خارجية والتي
 محمول الوجود الذهني ووجوده وامكانه فذهنية والتي محمول الوجود المطلق ووجوده وامكانه
 حقيقة فاما قال الحق المروي في حاشيته على شرح المواقف من ان تلك القضايا ذهنية فينبذ عن القول
 لثاني المنظور فيه ظرف الاتداف المقابل للخط ومما قال في حاشيته ذلك الحاشية من انها ذهنية فينبذ

على القول الأول فاختلاف الاطلاقات على تلك القضايا الاختلاف في الاصطلاحات في معاني تلك الاطلاقات
 لاجل اختلاف المنظورات فلا منافات بينهما هذا حاصل الشرح والحاشية في هذا المقام ومن لم ير فيه على
 هذا التحقيق وفهما التدافع بين تلك الاطلاقات ونقدى لا ثبات البعض ورد البعض فهو من قلة
 المتدبر والتنبع في كلام القوم **قوله** وهي ما هي لا ضروري للقرينة والذاتية **فان قيل**
 المحققين قد قرروا في بحث المواد الثلاثة بان مصداق الامكان نفس المهيبة من حيث هي لا يدخل
 في مصداقه لا من زاوية عليها ولذا قالوا انه يصدق في مرتبة الذات والذات ^{المحققين} ولا يلزم الانقلاب
 لا متناع خلوا المهيبة عن المواد الثلاثة في مرتبة من مرتبة لا يقال كيف يصدق الامكان في مرتبة الذات
 والذات وهو من العوارض والعوارض كلها مسلوقة في تلك المرتبة كما تقر في موضع لا نأفول ان الامكان
 يعد من العوارض في باءي الراي نظر الى مفهومه فانه ليس عين الماهية ولا يخرجها فيحكم عليه بالعارضية
 مع ان مصداقه ليس لانفس المهيبة من حيث هي فهو عين المهيبة بالنظر الى المصداق عند احكامه
 وان كان نرايدا علينا بالنظر الى المفهوم فلا يصح الحكم بان مصداقه المهيبة من حيث هي لا ضروري للقرينة
 ولا لا تقر فانها حيثية نرايد لا على نفسها **قلنا** تلك الحيثية تعليلية وهي شرح وعنوان لما هو
 اعنه خصوصية المهيبة فان منشأ سلب الضروريتين نفس خصوصية الماهية لا امر خارجا عنها فهدا
 الحيثية تبين عن خصوصية الذات التي هي مصداق الامكان **قوله** في الحيثية المعبرة لا دفعه الى
 المذكور الذي اشار الى دفعه او لا بقوله باعتبار صحة الاتصال وحاصل هذا الدفع ان قيد الموضوع المسامحة
 ولا يقع في الموضوع في مسائل الى العلم هو القيد الواقعي الذي يقتد الموضوع به في نفس الامر والحيثيات التي
 في موضوعات العلوم كمال ليست كذلك بل هي قيد الموضوع او علة البحث في نظر الباحث وفي نفس الامر ليس
 منها لا قيد العروض في نفس الامر حتى يكون متمم للعللة القابلية ولا شرط العروض حتى يكون متمم
 للعللة الفاعلية ولا علة البحث في الواقع فلا بأس به لو وقع محمول فيها وانما يرى قيد او شرط في النظر كمال
 مناسبتها مع تلك المحمولات اذ لكل واحد منها مدخل في حصول تلك الحيثية كما لا يخفى على المتأمل **قوله**
 ذهب المتأخرون الى تحصيل وجه العدد على ما يظهر بالتأمل الصادق انهم لما رءوا في النطق

بعض المعقولات الثانية كالجنس والنوع والفصل والحد وغيرها المحمولة على العقولات الاولى كالحيوان والادنى
 والناطق والحيوان الناطق ونحوهما وان المشتمل على ذلك الحيل من مسائل المنطق ومن المقرر عندهم ان موضوع
 المسئلة يجب ان يكون راجعا الى موضوع العلم بان يكون عينه او نوع منه او عرضا ذاتيا له او غير ذلك على ما بينا
 والمعقولات الاولى ليس شيء منهم كذلك كما هو الظاهر فقالوا يجب ان يؤخذ الموضوع على وجه يدرى فيه موضوع
 تلك المسائل وهو ليس الا مطلق المعلوم التصوري والتصديقي من حيث الابهام سواء كان من المعقول
 الاولى او الثانية وقد يقال في تقرير وجه العدول ان كثيرا ما يبحث عن المعقولات الثانية في المنطق والبحث
 في العلم انما يكون عن احوال الموضوع لا عن نفسه فعلم ان موضوعه اعم وهو المعقول سواء كان اوليا
 او ثانيا فلو الية اشار المصنف ثم حيث لم يقيد المعقول بالثاني وعبارته الا شرح ياتيهم هذا التفسير
 والمناسب للمقام هو التقرير الاول اذ يجزى البحث عن المعقول الثاني لا يوجب كون الموضوع اعم منها
 بحيث يشمل المعقول الاول كما هو حاصل الجواب فها قول واجب عنه الا حاصلا
 ما بينه الحق المروي انه هو ما اذا ارادوا بالبحث عن نفسه المعقولات الثانية في المنطق فان ارادوا
 به انه باين فيه مفهوماتها الاصطلاحية فليس كذلك بحثا لانه عبارة عن الحيل والتصديق به وان
 ارادوا به انها محيل على مثلها فيه فهو مسلم لكن ذلك لا يقتضي عموم الموضوع من المعقول الثاني لان ذلك
 الحيل ليس من حيث انها معقولات ثانية بل من حيث المعقول الاول بل من حيث انها من الاحوال و
 العوارض الذاتية للمعقولات الثانية الاخراد الموضوع لما كان معقولات ثانية فوارضها الذاتية ايضا
 معقولات ثانية اذ المراد بالثانية ما ليس بالاول سواء كان في المرتبة الثانية والثالثة وهكذا كالتأني
 والمغضية فانها من العوارض الذاتية للكل ويجوز ان عليه الله هو معقول ثاني وان ارادوا انها محيل على
 المعقولات الاولى في المنطق قصدوا بالذات فذلك ثم اذ ليس فيه مشكلة مقصودة بالذات حملها المعقول
 الثاني على الاولى كما هو مشهور ولو كانت فهو من مسائل علم اخر او ردها بطريق البديشية قول
 ثم المعلوم التصوري والتصديقي الا هذا اعتراض على مذهب المتأخرين والسابق جواب عن وجه
 عدولهم وحاصل الاعتراض على ما فرغ به بعض المحققين ان المعلوم التصوري والتصديقي الذين

المعقولات
 لا ينبغي ان يكون
 البحث
 فيكون المعقول
 الشئ من ذاته
 الموضوع هو
 لا ينبغي ان يكون
 الموضوع هو
 المعقول الثاني
 بحيثية عدد
 البحث
 على من الله

جعلوا لها موضوع المنطق أما ان يكون المراد مفهومهما من حيث هو هو وما صيد قاعليه من حيث
 الاتصال لا يصح كواحد منهما اما الاول فلا ينحصر في مسائل المنطق لا يكون شيئ منها عرضا ذاتيا لشي من
 هذين المفهومين من حيث هو هو كان يخفى على من تتبع واكتفى وأما الثاني فلا ينبغي ان يبحث فيه عن
 كل معلوم اصوره بان كان او قصد، فبما اذا كان ادخل في الاتصال فيجب ان يبحث عن المعارف والحق التي في سائر
 العلوم لاستقرارها في كونها موضوع المنطق على ما يراه في البحث عن البحث عن بعض دون البعض ترتيب
 بلا مرجح وان خسر الاول بحيث يكون مطابقة لمذهب المتقدمين فلا فائدة في العدد ولعله
 يرد هذا كاعتراض على المتقدمين بان يقول ان المراد من المعقول الثاني الذي جعلوا موضوع المنطق
 اما المفهوم من حيث هو هو فانه لا يبحث عن الاعراض الغريبة اذ ليس شيء من محمولات مسائل المنطق
 عرضا ذاتيا للمفهوم المعقول الا ان من حيث هو هو امدق عليه فيلزم ان يبحث عن كل معقول
 ثاني له مدخل في الاتصال كغيره في الحرب والامكان ولا متنازع اذ هي معقول ثلثه له مدخل في الاتصال
 بالدليل الذي ذكر في الاعتراض على المتأخرين وليس كل كما لا يخفى لا فائدة في الشق الثاني ونقول ان
 كما يصدق عليه مفهوم المعقول الثاني وله مدخل في الاتصال مع ذلك يتعدى حكمه الى المعقول
 الاول ليعلم منه احوال المعقول الاول في باب الاتصال ليقود مثل بعضها الذي بعض في المعاونة كما يضاف
 ببعض الموجودات الخارجية الى بعض في الخارج يبحث عنه فيه اذ محتمل هذا او لم على ما حققه
 الشهيد السند ان الحكماء اخذوا عوارض الاشياء في الذهن وبحثوا عن احوال التي لها مدخل
 في الاتصال ليعلم من ثبوتها احوال المعقول الاول في كيفية يتوصل بعضها الى بعض في العقل
 فجعلوا تلك العوارض الذهنية عنوانات لموضوعات في المسائل المنطقية وموضوعات في الكيفية
 هي المعقولات الاولى اذ المقصود بالذات معرفة تلك الكيفية ولا شك ان كل معقول ثاني صالح
 لا من يجعل عنوان الموضوع بان يتعدى الحكم منه الى المعقول الاول فيبحثوا عنه في هذا العلم من حيث
 الاتصال لا ان كانت المسائل المنطقية قوانين كلية يحصل منها معرفة احكام المعقولات الاولى في
 باب الاتصال ذهني من بيات لموضوعات تلك المسائل فلا يرد عليهم شيء مما اورد على المتأخرين

حيث
 في المتقدمين
 فاما

قوله ومن ظن ان موضوعه الفاظ الا ومثلاً الظن ^{العلم} والاث المنطوق يقال فيه ان الحيوان
 الناطق قوله شارح والمجزة الاول جنس والثاني فصل ونحو ذلك حسبوا ان هذه الاما كلها ابناء
 تلك الالفاظ ومن هبوا الى انها موضوعاتها وليس كذلك اذ نظر المنطق بالذات ليس الا في العلة المعقولة
 ورعاية جانب الالفاظ انما هي بالعرض **قوله** يحصل بعد العلم ^{مطلب} الا حاصله ان التصور الحقيقية الذي هو
 ماء الحقيقة هو تصور الشيء باعتبار الوجود ولا يحفظ ولا يكفي فيه مجرد العلم بوجوده بدون ملاحظة
 يتوهم من ظاهر عبارته فيريد ان كثيرا ما يسأل عن تصور مفهوم الشيء لغتا واصدا لا يحتاج دون ملاحظة
 وجوده ان كان معلوما للسائل فالمبنيات المعلومة الوجود اذا سأل عن تصور مفهومات الفاظها لغتا او
 فهو مطلب ما الشارحة لانها شارحة لدلول الاسم هم قطع النظر عن الوجود وان كان معلوما للسائل
 لكنه غير منظور للسائل اذا سأل عن تصور حقيقة الموجود من حيث هي موجودة فهو مطلب ما
 الحقيقية فتلك المبنيات يجري فيها الشواكلان والجوابان بخلاف ما اذا لم تكن معلومة الوجود فانها
 لا يجري فيها الا **قوله** حيث قال انه اي في الحاشية على شرح المطالع المطلوب ماء الحقيقة
 حاصله ان ما يطلب بماء الحقيقة هو تصور كنه الموجودات الواقعية اي العلم بها بواسطة التمام
 بحسب الحقيقة لا اعم منها ومن العلم بها بواسطة الرسم اي العلم بالوجه كما ذهب اليه الجمهور
 فان المطلوب عندهم بماء الحقيقة هو تصور تلك الموجودات من حيث هي موجودة سواء كان
 ذلك التصور بالكنه او بالوجه لان ذلك الاعم يحصل بالضرورة بعد حصول مطلب التمام
 والهي البسيط فالاول ان لا بعد مطلبها براسها ولا بطلب مرة اخرى ولا يتوهم ان مراده بقوله
 فلا حاجة الى ان يطلب مرة اخرى هو ان طلبه بعد تحصيلها غير جائز لاستلزامه جواز تحصيل
 الحاصل وهو اطل لانه لو كان كذلك لم يستحسن قوله لم يستحسن عددا الذي يشترط الجواز الغير
 المستحسن بل يجب ان يقال والاله يحسن **قوله** لكنه لما كان معاير الكل واحد منهما اذ
 اي يتحقق في ماء لم يتصور طلبه لشيء منهما كما اذا حصل مفهوم الشيء من حيث هو هو ^{قلع}
 الا نظر عن تصور الوجود ثم يعلم وجوده ثم يطلب تصوره من حيث هو موجود اي يحسن

حيثية الوجود بوجه آخر اخضع مثله وحاصل من تصور نفس مفهومه سابقا الذي هو مطلب الشئ
 فذلك ان تصور الذي هو من حيث الوجود تصور بالوجه ولا يطلب شي من ذينك المطلبين فلو لم
 يطلب بهاء الحقيقة لكان مطلب بلا طالب وهو كما ترى فيثبت ان مطلبه اعم وهو تصور الشئ الموجود
 من حيث هو وهو موجود سواء كان بالوجه او بالكنه كما هو مذهب المحققين ولا يختص بالثلاثة
 ذهب اليه الذوات فحاصله ان حصوله مع حصول هذين المطلبين مسلم لكن لا يفيد الاستقناء
 عن اعتبار لا على الانفراد وإنما يفيد ان لو لم يبق شيء من مطلبه بحيث لا تمس الحاجة بعد حصولها
 كما توفيه الذوات حيث قال فلا حاجة الى ان يطلب مرة اخرى لكن بقاء الحاجة ضرورة كافي للمادة
 التي كونه فاستحسن عدوها مطلباً براسها ولا ينبغي ان يحل عبارة الشارح على الظن المتبادر هو التغاير
 في المفهوم اذ لو حصل مطلبه بعد حصولها بحيث لا يقيم الحاجة اليه اصلا مع بقاء ذلك التغاير
 لا يستحسن عدوها بالضرورة مطلباً براسها كما لا يخفى على من لم ياكل عين راسه فتأمل **قوله**
 وان التصور الحاصل من اجواب يمنع تلك المقدمة التي سلمها في الجواب السابق هي ان مطلبها
 على تقدير كونه اعم يحصل بعد حصول هذين المطلبين وتقريره انه اذ تصور مفهوم الشئ ومن حيث
 هو ثم يصدق بوجوده فيصدق على ذلك التصور انه تصور الشئ الذي علم وجوده لكن ليس
 مطلب ماء الحقيقة اذ هو تصور الشئ بعد العلم بوجوده فلا يصدق على ذلك التصور انه مطلب
 ماء الحقيقة وبهذا القدر تم الجواب بالمنع لتلك المقدمة التي اوردتها الخظم في دليله **قوله**
 للتكميل وزيادة التوضيح وان كان بالوجه المخصوص بجواب دخل مقدم وهو ان ذلك التصور وان
 يصدق عليه انه مطلب ماء الحقيقة لكن يفيد الاستغناء عنه لان ذلك الشئ الذي علم وجوده
 حصل لنا تصور بالوجه وان لم يكن بعد الوجود فطلب تصور بالوجه بعد عبث لا حاجة اليه
 فلا يطلب بعده الا تصوره بالكنه فالأليق ان يجعل مطلباً ماء الحقيقة ذلك الا اعم وحاصل الدغم
 ان لا نسلم ان تصور الشئ بالوجه بعد تصوره بوجه آخر عبث اذ فيه كمال العلم بذاته الشئ وان
 التوفيق اذ الشئ اذا علم بوجه اعم منه ومن غيره ثم علم بوجه مختص بذاته فلا شك ان علم

سواء كان ولا
 يطلب شي من
 ما عدم طلب الشئ
 لا اعتبار حقيقة
 ١٢٢
 ان هو دقيق وان
 بل لا يثبت لعدم
 التصديق فيه
 من هو حبيب الله

كمال من الأول بالضرورة ألا ترى إلى الرسوم فإن كل مسبوقه بتصور الرسم بوجوده والاولاد
 الرسم على ما بين في محله فكيف يكون ذلك عبثاً **قول** فتأمل فالشيء فاما اذا تصورنا الشيء
 بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فادنا تصور به بوجه اخض ولو بالخاصة فهنا تصور ليس
 بالكند ولا يكون حاصل من مطالب الشارحة والهل البسيط فهو من مطلب ماء الحقيقة ^{صله}
 اثبات الحاجة إلى الماء الحقيقية بعد حصول هذين المطلبين ولو كان المطلوب بها الاعم بيان
 المادة التي لم تصور فيها طلب لشيء من الطالب إلا بماء الحقيقة فتحصل هذين المطلبين ^{أي مطلب ماء الشارحة والهل البسيط} لا
 الغناء عنها **قال** آخر هذه الحاشية فتأمل لعل فيه إشارة إلى ما في هذين الجوابين من وجود
 بالخلل أحدهما ان ترتيبها ليس على ذاب المناظرة اذ دأبها تقديم الجواب بالمنع على الجواب بالتسليم
 وهما عكس ذلك الثاني ان الجواب الأول يخرج إلى الجواب الثاني اذ يرجع حاصل كلا الجوابين
 إلى ان حصول مطلب ماء الشارحة والهل البسيط لا يخفى عن مطلب ماء الحقيقة سواء صدق
 على مطلب ماء الشارحة بعد حصول مطلب هل البسيط انه مطلب ماء الحقيقة أو لا ويمكن
 يحل كل واحد على الظاهر المتبادر ويقال ان مطلبها لما كان مغايراً لطلبها بحيث لا يكفي فيه واحد منها
 فاستحسنوا ان يعدها مطلب براسها لئلا العناية بهذا المطلب الذي هو العلم بالموجود بالتحقق
 خصوصاً في العلوم الحقيقة التي ثبت فيها عن احوالهم ولم يكن قنوا بمحصله تبعاً لحصولها
 ألا ترى إلى مطلب أي فانه يحصل في ضمن مطلبها اذ التعريفات التامة التي هي من مطالب
 الاشتغال على المشترك والمختص يحصل في ضمنها مطلب أي الذي هو المميز فقط لكنهم لم يكتفوا
 بذلك واعتبروه على الاستقلال اذ كثير ما يقصد بالذات العلم بالمميز ورسيل عنه فقط حصول
 العلم بالمشتركة للسائل سابقاً وعلى هذا لا يراد عليه اختلاف الانجرار واختلاف الترتيب باقي على
 حاله هذا ما سأل في بقدر الفاتر ولعل الله يحدث بعد ذلك امر **قول** قوله مع غلب النظر عن
 القوام والوجود آله و الله در من يفهم من هذا ان المعنى في مطلب ماء الحقيقة هو ملاحظة
 حيثية الوجود ولا يكفي فيه مجرد العلم بالوجود بدون ملاحظة كما قرأنا سابقاً **قول**

والثاني مفاد اللفظي ^{أي التعريفية} هذه صريح في أن اللفظي قسم من مطلبها الشارحة ومختص به وليس كذلك
بالجبري في مطلبها الحقيقية ^{أي التعريفية} ايضا ولا اختصاص له باحدهما فقط اذ مفادها هو لاكتفاء ^{وخصا}
ثانيا وهو كما يجري في صور مدلولات الافاظ من حيث هو كيجري في صور الحقائق الموجودة
في الواقع ايضا كما لا يخفى على من تتبع كلام القوم الا ان يقال ان الاحتياج الى التعريف اللفظي انما هو
في محله يكون مسبوقا بلفظ لا ينتقل ذهن منه اليه سواء كان ذلك المعنى معلوم الوجود او لا فانما
اليه في الاحتضار الذي هو مفاد اللفظي انما هو من حيث هو مدلول ومفهوم من اللفظ لا من حيث
هو موجود في الواقع وان كان وجوده معلوم فالتعريف اللفظي من مطالب ما الشارحة التي يطلبها
نصوير مدلول اللفظ من حيث هو لا من مطالبها الحقيقية التي يطلب بها تصور الماهية الموجودة
من حيث هو كقولهم **قوله** قال المعلم الاول ^{سوم} الاشارة الى خلاف آخر من الجهوي من عدم جواز ^{سوم}
في جواب ما مطلق شارحة كانت او حقيقية والخلاف السابق انما هو في جواب ما الحقيقية فقط
ولذا اورد هذا الخلاف بعد بيان الجواب لكل المايتين واورد الخلاف السابق بعد بيان
الجواب لماء الحقيقة اذ هو فيه وانما صرح بالخلاف هناك ولم يصرح به هنا بل اكتفى بالاشارة
اشارة الى ان الخلاف الاول ان كان اقلاما لكنا شدة قوتها غاية بعدة عن امكان التوفيق
بمخلاف الثاني فانه وان كان اكثر مادة لكنه اضعف قوتا واخف نزاعا اذ هو ممكن التوفيق ^{لاد}
للعلم ايضا معترف بجواز وقوع الرسم في جواب ما مطلقا كجهوي الا ان المعلم قسم الرسم
الى قسمين احدهما ما يكون تاليفه من العرضيات القريبة الى الذاتيات بحيث لا يعلم ما هو اقرب
منها اذ عادتهم اذا عجزوا عن الاطلاع بالثاني عبروا عنه بالعرضي الاقرب اليه كما عبر عن فصل
الحيوان بالحساس والمتحرك بالارادة وعن فصل الانسان بالناطق لا بغيره من الخواص والاخر ما
يكون بمخلافه اى يكون تاليفه من العرضيات البعيدة القريبة فالرسم الاول اذا قصد بالعرضيات التي
هي اجزاء التعبير عن الذاتيات التي مباديها القريبة يكون حاد حقيقيا مركبا من جنس وفصل
حقيقيين وان عجز بها نفس مفهومات تلك العرضيات كان رسما بالحقيقة وحدا على التوسع

على التوسع مركبا من جنس وفصل توسيعاين لا كالرسوم المشهورة المركبة من العوارض الغير
القريبة وهذا القسم من الرسم هو الذي يسميه بالحد التوسيع على التجوز فجوَاب ما مطلقا عند
منحصر في الحد ودلكنها اعم من ان تكون حقيقة على الحقيقة او توسيعا على التجوز والجمهور لم
يفرقوا بين رسم ورسم فهذا النزاع قريب النزاع اللفظي ولذا لم يصح بالخلاف ههنا تبينها على
نلك التفاوت بين الخافين **قوله** لا يجوزيات الحقيقة الا اى بدائيات مهية الشيء فالقول
عوض عن المضاف اليه فذلك الشيء هو الذي يدل عليه اللفظ فتلك الجوزيات ذاتيات لمهية
مدلول ذلك اللفظ وذاتيات لمهية الشيء الواقع في التجوز اى الواقع في الاعيان فكما كان للمعنى
الذي دل عليه ماهية بها هو هو كى للشيء الواقع في الاعيان مهية لها هو هو فكان ماهية المعنى
الذى للفظ يعلم ويفهم من اللفظ كذلك مهية الشيء الواقع في الاعيان من حيث هو واقع فيه
يعلم ويفهم من نفس ذلك الشيء الواقع فيه مع قطع النظر عن الغير **قوله** وكل من الطائفتين
اقام حد وتوسيعا على التجوز اذ قال الشارح في حاشيته على حاشية المحقق الطوسي على الامور
العامة في آخر بحث الوجود قال سيده الحكماء في التقديسات ان جوهريات الماهيات الجوزية
وعرضياتها القابلة لها ليست هي المفهومات المعبر بها عنها اذ هي خواصها ولوانرها وانما الجوزية
والعرضية هو المعبر عنه الذي هو بذاته مبدء ذلك الازم والخاصة وانما الاختلاف بالجوزية
والعرضية في مصداقاتها لا في مفهوماتها وعنواناتها والفصول المقومة لاذنواع مطم
ولا جناس العالية كونها باسايط في ذاتها لا يمكن متحد بها وما يؤتى بها على انها فصول وجوزية
انما هي لوانرها قال الشيخ ليس في قدرة البشر الوقوف على حقائق الاشياء لاسيما البشائر من
سبيل اللوانر الذاتية النائية مناب الجوهريات ولا نعرف حقيقة الحيوان مثلا ولا
بخاصة هي لا ادراك والفعل والمدراك الفعال ليس حقيقة بل خاصته ولا نعرف فصل الحقيقة
وكل لا نعرف حقيقة الجسم مثلا بل شيئا له الطول والعمق وهذا من خواص الذاتية
والذي يقضى به الفحص البالغ انه ليس للعقل ان يعرف حقيقة الجوزية مثلا او بخاصة لوانرها

وهي انها حقيقة متعوية حقا انشأ وجبت في الخارج كانت لا في الموضوع ثم هذا العنوان
وان كان عرضا لغيرها وان المعنوي المعبر عنه نفس حقيقة ومضو لا انواع باسمها على هذه الاشياء
فالفصل المقوم للانسان مثلا يعتبر عنه بالناطق الدال على ما يقوم به فتخديدها بهذه المفهومات
رسم اقيم مقام الحد على التوسع واما المكبات فيصير متحديدها الحقيقة ايضا فالانسان مثلا
اذا عرف بالحيوان الذي اطلق فان عنه بهما سبدهما كان حدا حقيقيا مركبا من جنس وفصل
حقيقيين وان عنه بهما مفهوماتهما كان رسما بالحقيقة وحدا على التوسع مركب من
جنس وفصل توسيعين لا كالرسوم المشهورة المركبة من العوارض بعد قوام الحقيقة كما
والضاحك فظهر ان العرض الذي هو بازاء الجوهرى كالابيض مثلا العنوان المفهوم منه
والعنوان كلاهما عرضيان واما الجوهرى فالعنوان المفهوم منه عرضي ون المعنوي المعبر عنه فانه جوهر
البتة وان اجزاء حد البسيط اجزاء الحد لا لقوامه واجزاء حد المركب اجزاء الحد لا لقوام جوهره
جميعا وايضا قد ظهر ان المفهومات المعبر بها عن الجوهريات والعرضيات الموجودة في الخارج
امورا متزاعية حاصلة في الذهن بنفسها لا بالوجود العرضية لها فتصورها فتصور بكنها لا بال
واما الحقائق الموجودة في الخارج جوهرية كانت او عرضية بسيطة كانت او مركبة لا يرسم
في الذهن بنفس حقايتها لا بصورها جمالية ولا بصورها تفصيلية انتهى بعبارة **اقول** كلام
هذا السيد وان كان في غاية التقويم والمتانة لكن بجزالة عبارته وسلاسته ما ربما يخفى
على القاصرين مرادها منها فيحتاج الى التوضيح فنقول مرادهم من قوله ليس في قدرة البشر الوقوف
على حقائق الاشياء اى بطريق الجزم بان يجزم عقل البشر ان ما حصل له هو حقيقة ذلك
الشيء الموجود غاية ما في الباب هو حصول الجزم بلوازمها القريبة وانما هي الذاتية التي مبا
القرينة وبالذات هي تلك الحقائق وجوهرتها مكدنا قوله ولا نعرف حقيقة الحيوان وقوله
ولا نعرف فصل الحقيقة وكذا لا نعرف حقيقة الجسم وقوله انه ليس للعقل ان يعرف حقيقة
الجوهر وبالجملة في كل ما في العالم بكنه الحقيقة الموجودة فيه وذاتياتها فيه فلا يدرك الجزم

الجزم بذلك لا نفيه مطلقا كما يتوهم من ظاهر عبارتهم خصوصا قوله وأما الحقائق الموجودة في الخلق
 جوهرية كانت او عرضية بسيطة كانت او مركبة لا يرتفع في المذهب بنفسها الا بصورة اجمالية ولا
 بصورة تفصيلية والمراد ان لا يحصل الجزم بارتسامها سواء كانت حاصلة في الواقع او لا
 فلا يحصل الجزم بتحديداتها الحقيقية بحسب الحقيقة وقوله فتجديدها بهذه المفهومات رسمها
 تفصيل المقام ان الحقائق الموجودة في الواقع بسيطة كانت او مركبة لا يحصل الجزم بحصولها
 في الذهن بخلاف لوازمها القريبة من المفهومات الالتراعية كالناطق في فصل الانسان
 والحساس والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان مثلا فانها يحصل فيها لكن يمكن حصول
 مبادئها في الذهن التي هي جوهرات لتلك الحقائق في الواقع فيمكن تحديدها الحقيقية
 الحقيقة ان حصل تلك المبادئ في الذهن بنفسها بصورة اجمالية وان لم تفكر في التعبير
 عنها بخصوصها الا بتلك اللوازم التي هي آثارها بالذات وتركيب التعريف من تلك المبادئ
 التي لا يعبر عنها لتعينها الا بتلك اللوازم فهو حده بحسب الحقيقة وان لم يحصل في الذهن الا تلك
 اللوازم التي هي مفهومات عرضية وتركيب التعريف منها فهو رسم اقيم مقام الحد على التوسع
 كما ان قربها الى الجوهرات فلها حكم الجوهرات ولذا يقال في جواب ما التي هي سوال عن الماهية
 عنده ولا يقع في جوابها الا الجوهرات لكن اعم من ان يكون حقيقة او حكما كما هو مذهب
 فرادى بقوله ان عني بهما مبدء هما ان الحاصل في الذهن مبدء نهما بطريق الاجمال بصورة
 اجمالية والتعريف مركب من تلك الصور اجمالية وان كان العقل لا يقدر على التعبير عنها
 الا بتلك اللوازم القريبة لا بازديدها فذلك التعريف حده حقيقة مركب من جنس وفصل
 حقيقيين ومراده بقوله ان عني بهما مفهوميهما يعني ان كان الحاصل في الذهن نفس مفهوم
 تلك اللوازم بان لا يحصل مبادئها اصلا فالتعريف المركب من تلك المفهومات التي هي عرضيات
 بنفسها وخواص قريبة للذاتيات بحيث لا يعلم ما هو اقرب منها رسم حقيقة وحاد حكما
 لما ذكرنا من كمال القرب الشيء الجوهرات فلها حكمها بخلاف سائر الرسوم المركبة من غير

التي ليست في تلك المرتبة من القرب الى الجوهريات فانها رسوم حقيقية وحكما فلا يرد على كل واحد ما ذكره
 الشارح في تلك المحاشية بقوله **اقول** فيه نظر وجوه الاول ان ذلك البيان مجرد دعوى لا يدل
 على امتناع حصول الحقائق بانفسها في الذهن ولا على امتناع تحديدها ^{الحقيقية} والثاني انه سبق ان
 اكثر من المتهيات يعقل بالوجود العرضية الموجودة في الخارج كما يعقل يكون متصفا بالسواد و
 البياض مثلا ولا شك في ان تصور الوجه في علم الشيء بالوجه تصور بكذا كما اصل في الذهن بال
 على الاجمال والثالث ان قوله ان عنهما مبدء هما كان حدا حقيقيا منظور فيه لان الحاصل
 في الذهن هناك بالذات في زعمه مفهومان عرضيان فان عنهما مبدء هما بان يحصل كل واحد
 منهما مرة ^{للا} لحظة مبدء على التفصيل لا للمحدود الذي هو امر واحد اجمالي فلا يكون
 حدا فضا عن كونه حقيقيا اذ لا بد فيه من امر يكون مرة ^{للا} لحظة المحدود وان جماعهم
 مرة ^{للا} لحظة المحدود كان رسم حقيقيا ولا يمكن ان يتجمل كل من المفهومين مرة ^{للا} لحظة
 مبدء به بحيث يضيء بهما من كونهما ملحوظين بذاتك المفهومين ومعبرين بهما ^{ثاني}
^{للا} لحظة المحدود الجمل لا امتناع كون الشيء الواحد في حالة واحدة حاصلا في الذهن وملتبسا
 اليه بالذات وبالعرض والتحديد بذاتك المفهومين ليس الا رسميا بالحقيقة واحدة على التقسيم
 والعنوان المتغير به كما يكون مثلا هذه المفهومات كل قد يكون العواضل الا حقيقة بعد قوام
 وجودها فلا يكون بين هذه الرسوم والرسوم المشهورة فرق في جعلها واحدة حقيقة بان
 يراد بها المعبر عنها انتهى ما عدم ورود الوجه الاول فلا نه له يدعي امتناع حصول الحقائق
 بانفسها في الذهن وامتناع تحديدها ^{الحقيقية} بل ادعى عدم الجزم بذلك ^{الحصول} ^{والثاني} ^{الحقيقة}
 كيف وقد قال في ذلك القول واما المركبات فيصير تحديدها ^{الحقيقية} فسلبا للجزم لا ينافي في إمكان
 حصولها في الواقع والفرق بين الجزم بامتناع الحصول وامتناع الجزم بالحصول ^{الاستدلال} ومراذ
 هو الثاني دون الاول والثالث فالوجهين الاول ما قاله الشئ نفسه في ذان الموضع بقوله
 يجوز ان يكون مع السواد والبياض مدركين باس من اشتراعيين يعبر عنهما بالسواد

بالسراد واليباض مثلاً وأما الثالث فلا بد له لم يدعى متناع حصول الحقيقة الموجودة في الذهن بل
ادعى متناع الجزم بحصول الحقيقة الموجودة فلا ينافي جواب حصولها في الذهن كما اثبتنا في السلب
وأما عدم ورود الثالث فلا بد من قوله فان عنه بما مبدئهما كان حد حقيقيات ^{صل} الى
في الذهن اذا كان مبدئ ذينك المفهومين بطريق الاجمال لكن لا يقدر ^{على} التعبير عنهما عند
السؤال لا بد ذينك المفهومين كان حد حقيقياً والمقصود تحديد الانسان بالصورتين ^{للتبين} الواضحتين
التي هما مبدئ المفهومين الذين يعبر عنهما عند السؤال عن ذينك المبدئتين ^{الذين} حصل
بطريق الاجمال بنفسها في الذهن لا بد ذينك المفهومين العرضيين ولا شك ان ^{الحد} التحد الذي
تحدد حقيقة مركب من جنس الذي يعبر عنه بالمفهوم الاعرضي ومن فصل الذي ^{يعبر}
عنه بالمفهوم العرضي الخاص باعتقاد انها اقرب اليها بحيث لا يعلم ما هو اقرب منهما اليها
ولذا كان التعريف اذا قصد بهما قسمهما كان حد حكم دون بغيرهما من المفهومات العرضية
اذلها حكم الذاتيات لكمال قربهما اليها والفرق بين العرضيات القريبة الى الذات ^{تباعد} البعيدة
ظلمن تتبع كتب القوم قال السيد الشهيد في بعض حواشيه يجوز ان يكون من الخواص ما ينقل
الذهن منه الى الحقيقة فتأمل لعلك لا تجد من غيرنا قوله وهذا ما يشعر به كلام المصنف وجبه
اشعاره بعدم التعرض للرسم وعلامته الحد الحقيقي ^{قوله} قال السيد فاحذر الدقيقين لا تعرض لخواص
المفهوم ^{قوله} انهم حقيقة الامور المحقق الاول والحكمة الثانية فتشيع الى اصل ولم يطالع على الاصطلاحين ولا المصنف ^{قوله} فاحذر
بين الاصل واصطلاح ايساغوجي حيث بين في السؤال هذا الاصطلاح ثم قال في الجواب
حقيقة الامر كيعني ان في الاصل جواب ما منحصر في تلك الثلاثة وحاصل التعريف على ما
فصله ذلك المحقق في حواشيه ان هذا اصل وهو ان مسائل عن تمام المهية والحقيقة فجزأ
منحصر في الحد ما بحسب الحقيقة او بحسب الاسم ثم بعد الاصل اصطلاحين احدهما اصطلاح
ايساغوجي وهو ان ما هو سؤال عن تمام المهية المختصة والمشاركة فجزأ به على هذا منحصراً في الحد
التمام والمجنس والنوع كما بين في ذلك الفن ولا تخر اصطلاح فن البرهان وهو ان جواباً

مما مطلق التعريف سواء كان حلاً ورسماً وكل واحد منهما إما بحسب الحقيقة أو بحسب اسم
 بل التعريفات النظرية ايضا يقع في جوابها كما بيند الشارح فالحكم المطلق من كل واحد منهما ليس
 الصواب **قوله** والعلم الاول للحكمة اليمانية ثلث القسمة وجعل البسيط آلة حاصلة ^{لهيئة}
 المتخيزة المقدسة التي هي في علم الجاعل اذا ابدعها من اللبس الضرف الى الاليس وخلق نفسها
 فاش جعل على هذه الفعلية نفس الهيئة وتقررها كما هو المختار من القول بالجعل البسيط فاذا
 تقرر تفسرها بافاضة الجاعل لما يابها اختلطت بالوجود اذ هو اول لا تراعيات للهية المتفرقة
 بالنسبة الى سائر العوارض اذ مصداق ليس الا الهيئة المتفرقة سواء كان نفسها كما في الواجب ^{تعالى}
 بالذات او بالجعل كما في الممكن فالخلط بالوجود وان كان لا نزهة للتقرر اذ هو مبدا ^{تعالى} وتختلف
 الاثر عن المبدأ بحال لكنه مؤخر عنه بالذات فالنصديق المتعلق بالمرتبة المتقدمة التي هي
 مصداق الوجود وعلة لمرتبته هو مطلب ^{اي علة العلة الثالثة} هل البسيط والنصديق المتعلق بالمرتبة المتأخرة
 التي هي مرتبة الوجود ^{اي علة العلة الثالثة} الله هو اول العوارض بعد التقرر هو مطلب هل البسيط وهذا ظاهر لا ستر
 فيه لكن الكلام في فائدة هذا التدقيق كما ستحققه ان شاء الله تعالى **قوله** وتوضيحه من
 التقرر اذ توطية لدفع ما اورد به بعض الاجلة وهو المحقق الهروي حاصلة علمه ما فضل بعبارة
 مطبوعة كما هو دأب هوان للمهية الممكنة مراتب اربع متمايزة في لحاظ العقول دون الخارج ^{اي طوفاً}
 والذهن الاول مرتبة تخمين الماهية وتقديرها التي هي كائنة في علم الجاعل الذي هو مبدا
 لتقررها بافاضتها اياها والثلث مرتبة التقرر والفعلية التي بعدها تلك الافاضة وهي مرتبة يتقرر
 عليها الاثار التي وطها الوجود للمصدر ثم سائر الاثار والثلث مرتبة الوجودية كالمبدا
 ما يختلط به الهيئة بعد الفعلية والتقرر والرابع مرتبة باقى العوارض التي تعرض لها
 بعد مرتبة الوجود فالفرق بين هذه المراتب وترتيبها بهذا الترتيب بين مرتبة التقرر والفعلية
 وان كانت متقدمة بالذات على مرتبة الوجودية في نفسها لكن لا باعتبار العام حتى يجب ان
 يصدق ^{اي علة العلة الثالثة} اول مرتبة التقرر ثم يتعلق النصديق بمرتبة الوجودية بل هو بما يستفاد ^{اي علة العلة الثالثة}

١٥٢

التصديق بالاول عن التصديق بالثانية فتاكد المرتبةتان متلازمان في العلم والجهر لكن
 لما كان الوجود المصنوع مرتبة نظرا عند العوام والخواص الذين يشتركون في استعمال هذا
 السؤال بخلاف مرتبة التقرير وامتيار لا عن الوجود وتقدمه عليهم فانهم من تدقيقات بعض
 الفلاسفة فلذا اعتبروا في هذا السبيل السواء عن التصديق بالوجود دون التقرير على ان المراد
 بالوجود هو مرتبة الالهية التي يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام وهي مرتبة التقرير
 والفعالية بعد مرتبة التقيين والتقدير سواء كان ذلك التقرير حاصلًا بنفسه او بمفعول
 العاقل وانما عجز عنه بالوجود تعبير عن المبدء بالاشراق قرب كما هو شائع في عباراتهم ولا
 ان فرق تلك المرتبة ليس لامر تبة التقيين والتقدير ولا يتصور هنا لاداء مطلب السائل
 والتصديق بثبوت الشيء لنفسه كتحقق ذلك البعض من الاشياء فكلام ذلك الحق
 في غاية المناهضة والاحكام وايضا يلزم على المعلم ان يقسم ما الحقة فية ايضا الى قسمين
 نصي الشيء المعلم التقرير والاخر تصور الشيء المعلم الوجود فكما لم يعتبر في مطلبها
 الحقيقية سيما اخر واكتفى فيه بالعلم بالوجود كما هنا ايضا اما الظهور الوجود وهو تعبير بالاشراق
 عن المبدء كما سبق ويؤيد ما قالوا في تفسيرات المواد الثلاثة حيث اعتبروا فيها الوجود دون
 التقرير والفعالية المنتهية على الوجود والعجائب المعلم لم يخالف فيها عن الجهر ولم يعتبر فيها
 باعتبار التقرير فسميا مغاير لما هو باعتبار الوجود مع ان البيان الذي ذكره هنا جهر في هذا
 ايضا كما لا يخفى على من تأمل وانصف **قوله** وتحقيق المقام ان الالهية الممكنة اذ هو
 هذا التحقيق هو الفرق بين مرتبة نفس الالهية التي يقال لها مرتبة سننوها وتجوهرها ومرتبة
 الذات والذاتي وليس هي اش الجعل بين مرتبة التقرير والفعالية التي هي اثر الجعل في الالهية
 الممكنة وهذا الفرق واضح وبينه المحقق للفرق في حواشيه غير مرة وليس الكلام فيه في
 صحة نعت التصديق بالمرتبة الثانية وصحة وقوعها في الماهيات الممكنة وعدمها المتشابهة
 بل الكلام في فائدة اعتبار التصديق بالمرتبة الثانية مع اعتبار الالهية بالمرتبة الوجودية

الاكتفاء بالثاني كما هو مختار بالجمهور ولا يفهم من كلام الشارح وان كان مطنبا كما هو دأبه تلك
 الفائدة بل غاية الفرق بين تلك المراتب ولا يكر احد منهم وبالحجة لا حاجة الى هذا التدقيق الذي
 اخترعه المعلم ولا فائدة معتدة بها فيه وما قاله الشارح ان المفهومات الممكنة اذا لوحظت حكم
 العقل بصحة تقريرها فهو من جهة الامكان اذ هو نفسا حكم العقل بصحة التقرير والوجود بل الثاني
 اول وبالذات اذ المواد الثلاثة على ما هو المشهور كيفيات نسبة الوجود الى الماهية لا النسبة للتقرير
 اليها بخلاف المقدم من السميات فانه لا يحكم العقل بصحة تقريره ولا بصحة وجوده فهذا الفرق
 لا يقتضيه اعتبار التقرير مع اعتبار الوجود او اعتبار التقرير فقط كما هو مقصود المعلم فهو ان كان
 حق لكن لا طائل تحته كما لا يخفى على من انصف **قوله** ولا ينبغي ان يفهم من قولنا في الحل الا بسط
 الانسان متجوهر انه قصد به ثبوت التجوهر واصله انه اذا في القضية ثبوت شيء لشيء وانما
 مفهوم مع مفهوم سواء كان بينهما تغاير حقيقي واعتباري وسواء حكم بعينية احدهما مع
 الآخر او بمجرد الاتحاد هما في الوجود ولا وفي حل الشيء على نفسه والاشارة في حل المتعارف فهو
 من الهليات المركبة سواء كان الاتحاد بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرض
 فان مفادها وما ينخص بها هو ذلك الثبوت ولا اتحاد بخلاف الهليات البسيطة فان مفادها
 هو ثبوت الشيء في نفسه لا ثبوت ^{هو} ماله سواء كان مفهوم الوجود او غيره هذا في الموجبة
 وفي السالبة انتفاء الشيء في نفسه لا انتفاء امر ماعنه وما افادته في الحقيقة المتعلقة على
 على هذا الموضع من تجوهر الموضوع في الموجبة والسالبة في السالبة وهو شأن كل علم رايه
 الى الحل البسيط في الموجبة والسالبة ^{مستد} فيمكن ان حمل الشيء على نفسه اما ممتنع او ممكن فاذ
 ان يطلب فكيف يصح ان يكون من مطالب الحل المركبة كما قال الشارح فان مفادها ثبوت الشيء
 للشيء سواء كان نفسه او ذاتا له في فرع بما قد قررنا ومن ان ذلك الحل قد يكون بين
 المفهومين المتغايرين في بادى الرأي فيجوز ان يكونه نظريا كما يقال الوجود عين الواجب وبين
 به دليل في الحكمة او كما قاله لا شعري الوجود عين الماهية في كل ما يصح وجوده سواء كان

سواء كان واجبا او ممكنا وبينه دليل في الكتب الكلامية وكذا ما قيل ان ثبوت الذات للذات
بغير كيف يكون من المطالبات لما يمكن ان يكون بين اذ ان تصور الذات بالكنه بطريق الجرم ولا
اخفى النظريات **فان قيل** بين الشارح ان حمل الشيء على نفسه وكذا حمل الذاتيات عليه
من الهليات المركبة كما قال فان مفادها ثبوت شيء لشيء سواء كان نفسه او ذاتا بل
فقد خالف عن كذا الاصطلاحين اذ الجمهور والمعلم قد اتفقا على الفرق بين الهليات في
مرتبة المحكي عنه باشتمال المركبة على الوجود الرابطي والعدم الرابطي دون البسيطة وحمل
الشيء على نفسه وحمل الذاتيات لا يشتمل على ذلك الوجود اذ هو عبارة عن وجود الصفة للموصوف
اما على حالها في نفسها كما لا توصف العينية او على حال الموصوف كافي سايرا كما لا توصف الاشارة
سواء الوجود ونحوه من الامور العامة التي هي غير متنازعة عن الموصوف في ظرف اقتصادها
بل يقال انها مخلوطة مع الموصوف في ظرفها والاختلاف بين الجمهور والمعلم انما هو في درجة
الحكاية فان المعلم ثبت في درجته باوجود رابطي وراء النسبة المحكمية المتضمنة في احد
حاشيتها فاحد حاشيتها مفهوم مع ذلك الوجود الرابطي فهو مركب بخلاف طرف البسيطة فاحد
بسيطة كما فصله الشارح في مواضع من الكتاب والجمهور لم يفرقوا بينهما الا في درجة الحكم
عنه فقط فالاشتمال على الوجود الرابطي المذكور في مرتبة المحكي عن في الهليات المركبة مع
بالاتفاق واتقاء ذلك الوجود في حمل الشيء على نفسه وفي حمل الذاتيات ظاهرا فكيف يكون المشتمل
على ذلك الحمل من الهليات المركبة كما جعله الشارح منها قلنا ان ما اتفق عليه الجمهور والمعلم
هو ان هذا الاشتمال من خواص الهليات المركبة ولا يرجع في البسيطة اصلا لانه لا يوجد
في كل هلية مركبة بل يكون في هليته محمولا من العوارض اللاحقة بعد مرتبة الوجود
فان قيل قد مر الفرق بين تلك الهليات المركبة وبين الهليات البسيطة لاتقاء الاشتمال فيهما
جميعا فوجه التسمية احدهما بالمركبة والاخرى بالبسيطة قلنا الفرق بينهما في المفاد
والمقصود من العقد فانه في الاول ثبوت الشيء لشيء او سلبه عنه اعراضا اتحاد المحكي مع الموصوف

او عدمه وفي الثانية ثبوت الشيء في نفسه او انتقائه في نفسه حتى لو قصد ثبوت ذلك الثبوت
 او الانتقاء كانت القضية هلية مركبة ووجه المفاد الذي في الهلية المركبة اعني ثبوت الشيء
 الشيء واتحاد الموضوع مع المحمول وبقالها الوجود الذي ابطى ايضا من خواصها الشاملة فقالوا
 ان كل هلية مركبة مشتملة على الوجود الذي ابطى هو هذا دون ما ذكرنا سابقا فانه من الخواص
 الغير الشاملة للهلية المركبة ولو سلم فنقول ان حمل الشيء على نفسه وكذا حمل الذات انما يكون
 من المطالب اذا كان فيه خفاء ولا يكون منها اصلا والحمل الاول انما يكون خفيا اذا كان بين
 المفهومين المتغايرين في باب الذي كما هو بين الوجود والواجب على مذهب الحكماء او بينه
 وبين المثبتة كما هو مذهب... لا يشعر عفا المحكوم عليه والمحكوم به في الواقع وان كان
 حقيقة دلت المفهومين المعنوي والمعبر بهما للظهور انتفاء الحمل الاول بين نفس ذلك المفهومين
 لكن تلك الحقيقة هو محكوم عليه من حيث انه معنوي باحدهما ومحكوم به من حيث انه
 معنوي بالآخر فذلك الحمل بذلك الاعتبار وان كان اولي لكن مشتمل على الوجود الذي ابطى لعلاقة
 العرض بين ما وقع موضوعا ومحمو لا وكذا الذات والذات فان ثبوت الثاني للاول انما يكون
 خفيا ومطلب اذا حصل كلاهما واحدهما بوجه عرضي لانه لو حصل كلاهما بكنة حقيقة مما ثبتت
 الذات للذات باين ما يطلب اصلا ولقد قد هذا الفرق جعل القاضي احمد على الحمل الاول من الهلية
 البسيطة حيث قال **فَاعْلَمْ** ان الهل البسيط على ثلاثة اقسام الاول ما يطلب به الحمل الاول
 فان الحمل الاول قد يكون نظريا فلا بد له من نظرا لا ترى ان الانسان اذا فرضنا عدم
 تصور به بالكنة يمكن لنا السؤال بانه هل هو حيوان ناطق ام لا ولم يحصل انه على ذلك التقدير مفاد
 ثبوت الشيء لا ثبوته في نفسه والهل البسيط ما يفيد الثاني دون الاول فله المفيد الاول
 هو المركب كما فصله الشارح ووضحناه مرارا **قال في الحاشية** حقيقة اي تحقيق ان
 الانسان متجوهر من الهل البسيط هذا تأييد وتوضيح لقوله ان الانسان متجوهر من الهل البسيط
 وعدم لهابية في هذا المقام وان حمل البسيط من وجوده وما سواه فهو محمول

المركب كما هو المشهور فالإنسان متجهر من أهل المركب لا من الأيسر كما قاله الشارح وتحصل الأقسام
 أن الإنسان متجهر أو متقهر إذا قصد به الحكاية عن مرتبة فعلية المهيبة التي هي أثر الجعل بالذات في
 الماهية الممكنة عنده الزواقيين ^{أي قصد به} ويراجع التصديق بتلك المرتبة التي جعلت يحكي عنها بتلك الحكاية
 كان القول من الهيئات الأيسر وأن قصد به أن التجهر والتقهر مفهومان متغايران ومغايران
 للذاتين وثابتاً له ومتحدان معه كان من الهيئات المركبة والمحكي عن طنين المفهومين بتلك
 الاعتبار ليس مرتبة فعلية المهيبة التي جعلت يحكي عنها بذلك الاعتبار ولا بل متأخر عنها
 وكذا في الهيئية البسيطة التي محمول الوجود فإن المقصود فيها ليس أن الوجود مفهوم مغاير ^{سواء} له
 وثابت له إذ بذلك الاعتبار يكون من أهل المركب لا من البسيط بل المقصود فيها التصديق ^{بنته} بها
 المهيبة التي بعد مرتبة الفعلية والتقهر التي مقصودة بالتصديق في أهل الأيسر عنده من قائل
 وبالجملة أن قصده السؤال عن التصديق بتينك المرتبتين اللتين يعبر عن أحدهما بالهيئية
 والتقهر وعن الأخرى بالوجود وثبوت الشيء في نفسه كان الأول من الأيسر والثاني البسيط
 وإن قصد السؤال عن التصديق بثبوت هذه المفهومات لهما كان من الهيئات المركبة **قوله**
 في هذا الحاشية فتفكر الآلهة أشد إلى المشرك والجور الذين من ذكرهم في الحاشية السابقة
 باعتبار الوجود الرابطة في المركب وعدمه في البسيط **قوله** ويراد المحمول أنه تفصيله أن ما يتعلق
 به التصديق بالذات عنده المعلم هو مصداق القضية والمحكي عنه على ما سيحكي الله تعالى
 وهو كون الموضوع بحيث يصح عنده الحكاية بالمحمول وهو هنا مرتبة فعلية المهيبة وتقهرها
 وتحصيل نفس ذاتها وثبوتها في نفسها إذ هو المقاد والمقصود بالحكاية لا تحصيل وصف لها
 إذ هو من شيون الهيئات المركبة لكن تعلق التصديق بذلك المصداق مسبق ومشروط
 بالحكاية التي هي المتعلقة بالعرض كما تقهر في موضعه والحكاية لا يتم ولا يحصل إلا بآثار المحمول
 لأن الحكمي بالحقيقة ليس إلا النسبة الثامنة المجزئية التي لا تتعقل إلا بين الطرفين بخلاف
 الهيئات المركبة إذ المقصود فيها والمقاد بها تحصيل وصف للموضوع وثبوت له سواء كان ذلك

الوصف حقيقيا واعتباريا فايراد المحل ههنا مقصود بالذات اذ هو مقصود بالثبوت للموضوع المحذور
 شمه فان المقصود هناك هو حصول التصديق بنفس تقرير الموضوع وثبوته في نفسه لا بثبوت المحل
 للموضوع لكن الاخبار عنه الذي لا يحصل المقصود الا به لا يتم الا بايراد المحل وخلاصه ان ايراد
 المحل في المركب لكونه مقصود وفي البسيط لتوقفه عليه **قوله** وبهذا يندفع آية اي بان يراد المحل
 في البسيط للضرورة العقدية وفي المركبة بالقصد الاول وحاصل لا يراد ان مطلب هل مطلقا لا يكون
 الا قضية وهي تكون امرا واحدا بنا ومتعلق الجعل البسيط امر واحد عند من امن به وهو نفس
 المهية من حيث هي كما بين في موضعه فكيف يكون اختراع الهل الا بسط من فروع الجعل
 البسيط كما جعله المعلم منهم **قوله** في الحاشية في هذا المقام آية هذا لا يراد على قوله بان الوسيط
 من فروع الجعل البسيط وحاصل الدفع ان ما يتعلق به التصديق بالذات في الهل الا بسط ومفاد
 ليس الا اثر الجعل البسيط الذي هو تقرير نفس المهية وفعليتها وان كان العقد يحاكى عنها
 عدا امور للضرورة العقدية كما فصلنا سابقا **قوله** فيها قال المعلم الاول للحكمة اليمانية في
 الافق المبين تائيد لقوله وقد استبان لك آية وتوضيح له حاصله اما ان يكون المقصود بالذات حصول
 العلم والقصد يتبع لفعلية نفس الشيء وتقريره هذا في الموجبة او سلبية نفس الشيء ولا تقرر هذا في
 المتالبة فهو المفاد في البسيط وبصيرورته في نفسه وانتقائه في نفسه في الموجبة والسلبية فهو المفاد
 في البسيط او يكون المقصود بالذات حصول العلم والتصديق بثبوت الشيء شيئا سواء كان نفسه
 او ذائلا او من عوارض ذاته هذا في الموجبة او بانتقاء الشيء عن الشيء وسلبه عنه هذا في السالبة
 فهو المفاد في المركب فريد معدوم ان قصد به ثبوت وصف الانتقالي وقصد التصديق بهذا
 الثبوت فهو من المركب وان قصد به انتقاء فريد في نفسه فهو من الشواهد البسيط كما ان فريد هو
 ان قصد به ثبوت وصف الوجود له فهو من المركب وان قصد به ثبوت فريد في نفسه ووقوفه
 في ظرف ما فهو من البسيط فكما ان الوجود نفس تحقق الذات لا ثبوت وصفها كما ان
 العلم الذي هو تقيض الوجود سلب نفس الذات وانتقائها في نفسها لا سلب مفهوم ما عنها فلو

قوله في الحاشية قال الاستاذ ألا تأييد لقوله

ان العدم هو سلب الشيء في ذاته الخ وحاصله ان زريد معدوم وزريد ليس بموجود متحدان بحسب
 المفاد والمحكي عنه متغايران بحسب الحكاية اذ علة المفاد في كليهما انتفاؤه في نفسه لا بثبوت وصف له
 في الاول وسلبه عنه في الثاني كما يتوهم من ظاهرة وبالحكمة المقصود بالذات في كليهما هو التصديق بما
 الموضوع في نفسه لا بحال المحمور عند الموضوع والاول مفاد البسيط والثاني مفاد المركب هذا كله ظ
 لكن في عدم التفرقة بين زريد ليس بموجود وزريد معدوم بحسب المصداق نظرا لالاتحاد بينهما
 بحسب المصداق يوازي الى الاعتراف بحقيقة قول المتأخرين في اختراع الموجبة السالبة المحمورة لا بهم
 قالوا ان هذه الموجبة متحدة مع تلك السالبة التي جعلت المحمورة فيها في المصداق فلا تقتضي وجود الموضوع
 مثل تلك السالبة والعمدة في التشنيع عليهم من تلقاء المحققين لهوا لا نكار عن هذه الاتحاد وادعوا
 البديهة في بطلان ذلك الاتحاد وقالوا ان الموجبة مطلقا لا شتما على الربط لا يحال على لا يتصور بدون
 الوجود بخلاف السالبة فكيف يتحدان بحسب المصداق مع تنافي لوازمها بحسب ان القول بتحقيق
 الربط لا يحال في زريد معدوم ومع ان معناه ليس لا سلب الوجود فالحكاية بايجاد العدم يرجع الى
 ايجاب ذلك السلب وليس معنى الموجبة السالبة المحمورة زيادة على ذلك مع ان ذلك المحقق نفسه يعتبر
 على المتأخرين في اختراع تلك القضية بل لا فرق بين ايجاب هذا السلب وغيره عند العقل فليس
 القول منه الا اعتراف بمذهبهم كعدلهما بالباقى لان يقال انها موجبة ملفوظة وسالبة
 ونظير زريد اعني في التخصيص والعدول **قوله** مع انه الحق لا اعتبار له فيه ما مؤيد كقول
 لا يقال للموجع اذ قول ليس شعري كيف يرد هذا السؤال وقد مر من الشارح نفسه ان الوجود للغير
 لا يثبت له اعم من ان يكون على حاله الثابت بل ان يكون ذلك الثبوت وجوده في نفسه لكنه لا غير كما
 لا اعتراض العينية او على حاله ذلك الغير بان يكون ذلك الغير على حاله زريد على محققه في نفسه
 لاحظ العقل مع ثبات الحال انتر عن منه ذلك الثابت ويحكم بتوقفه له وهذا القول الثاني من الوجود
 في جميع محمولات له ليات المركبة ولو كانت عديمة كما في زريد اعني لو قيل ان الثبوت والوجود

قوله

ففي ما مر من قوله
 وليس الكلام فيه
 وفي صحة تعلق
 التصديق في ذاته
 الثانية في قوله
 في المصداق

١٥٩

تمت
 بعد
 في المنتقات
 مولانا
 جليل الدين
 رحمه الله

لغير يقضه وجود الثابت في نفسه مغاير لذلك الثبوت فهو مخالفا لما قاله الشيخ وجوده لا عرضي
انفسها هو وجودها لمخالفاً فانه صريح في ان الاعراض ليس لها وجود وثبوت غير هذا الثبوت الذي هو
لها في موضوعاتها لان يقال ان المحمولات بما هي محمولات ليس لها ثبوت للموضوعات بان يكون ذلك الثبوت
وجودها مغاير لوجود الموضوع سواء كان على حالها في نفسها او على حال الموضوعات كما في المبادى لانها
لها ثبوت لمخالفاً الذي هو وجودها مغاير لوجودها اما على حالها في نفسها كما في المبادى لانها مادية او
حالة المحل كما في المبادى لان تراعية بخلاف المحمول بما هو محمول فانه بما هو كذا ليس لها وجود وثبوت مغاير
لوجود الموضوع اصلاً بل يقال ان المحمول ثابت للموضوع بمعنى انه متقدم معه في الوجود بالذات او بالعرض
وبهذا يتدفع ما قال بعض الاذكياء هوان الفرق بين المشتقات وبين مباديها لان تراعية مشكوك
ان المشتقات يحل محل هو هو اي المحل الموطاق على موصوفاتها ولا يصح حمل المبادى كذا اذا اتحد
في الوجود بالذات وحقيقة مستغنى في كليهما واما ان اتحاد بالعرض فيصير في كليهما باو فرق عند العقل
لان ذلك الاتحاد اما هو لصحة استناد وجود الموضوع الى المحل كما في زبده اعني مثلك فان الاعي
ليس لها وجود في الخارج حقيقة وانما يقال انه متقدم معها في الوجود الخارجى لصحة اسناد وجود
زبده اليه لعلاقة صحة ان تراعيه وتلك العلاقة اقرب واشد في العمى من الاعي اذ علاقته
الاعى بواسطة العمى لكونه منشأاً لانتزاعه كما في موضعه ووجه الدفع هوان شأن المشتقات مع المبادى
بالسائر المحمولات العرضية كشأن الذاتيات مع الذات في الاتحاد في الذات اى المصدق عليه ان كان
في خصوص اتحاد متفاوتة بان يكون في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض بخلاف
المبادى لان تراعية فان شأنها مع المعارضات كشأن المبادى لانها مادية التي هي متنازعة عن العز
في الذات والوجود وهذا الشر ما قال المحقق الهروي من ان المشتقات علاقة مع المعارضات
هي مناط المحل وهو بخلاف المبادى فان لها علاقة ايضا لكنها مناط المحل بالاشتقاق فاما العقل
يحتاج الى لطف الفرجة **قال في الحاشية** قال السيد السند في شرح المواظف قد طلع
تاثيره لا طلاق لفظ الوجود على انصاف الموضوع بالمحمل وصدته عليه **قال فيها**

وانه يظهر ان اى بقوله نسأله بمعناه الحقيقة فانه جعل هذا اللفظ مقابلا لمعناه الحقيقة فعلم ان
 ليس معنى حقيقيا له لكن الكلام في قوله وكذا على اللفظ الاول اذ في ظهورهما من بين اللفظ الاول
 للوجود الى البطي له من قول السيد السند هذا خفاء الا ان يقال ان السيد السند لما صرح باربعه
 الحقيقة هو الوجود في نفسه ولم يصرح بحقيقة الغير فعلم ان ما سواه معناه مجازي له وان النقل
 ولا اشتراك خلافا لاصل لا يصال اليه الا بعد الدليل وايضاً ان اللفظ اذا مر بين الحقيقة
 والجواز بين الاشتراك فمحملة على الاول ولما تقر في موضعه **قوله** قال المعلم الاول الحكم
 الا الغرض من هذا النقل بيان مخالفة المعلم عن الجمهور في الفرق بين العقيدتين حيث فرق بينهما
 في درجة الحكاية ايضا ولتصرف في الفرق بينهما في مرتبة الحكمي عنه وترجم قوله الجمهور وتبين
 لعدم الخصام طالع الوجود الرباطي في المعنيين الاولين كما يتوهم من شهرتهم فبينوهم
 الاستيعاد في اطلاق الوجود الرباطي على المعنى الثالث ببيان المعنى الرابع المستفاد من كلام
 المعلم وقاصده علم ما قال في الحاشية المتعلقة على هذا المقام المصدرية بقوله قاصدا للفرق
 هو ان الفرق الذي بين الجمهور وبين العقيدتين في مرتبة الحكمي عنه يوجب الفرق بينهما في
 درجة الحكاية ايضا بان اجزاء الحكاية يوجب ان يكون مطابقة لاجزاء الحكمي عنه بان يعتبر
 في الحكاية بازاء ما في الحكمي عنه شيى فصورة الموضوع بازاءه وكذا صورة المحمول بقى الوجود
 الرباطي الذي في الحكمي عنه للملكية المركبة فان النسبة الحكمية لا يكون بازاءه اذ لو كانت
 ومعهرة عنه لكانت مسلوبة في البسيط بل هي لما اوردت للضرورة العقدية اذ القضية لا يتم
 به وفيها هي ليست بازاء شيى مما في الحكمي عنه بل هي رابط بين ما بازاء ما في الحكمي عنه فلا بد من
 ان يكون بازاء ذلك الوجود الرباطي الذي هو من خواص الملكية المركبة في درجة الحكمي عنه في
 حكايتهما وهو ليس الا نسبة الوجود او العدم الى احد الطرفين لكن تقضية فيه وهي ليست جزاء
 منفردة في القضية فتحقق في حكايتهما نسبتين احدهما بازاء الوجود الرباطي الذي يختص بالملك
 المركبة في الحكمي عنه ومقتضى في الموضوع او المحمول والثاني نسبة تامة خبرية التي تشمل جميع

القضية أو شرطية تبين اجزائها ضرورية لا تفيد عقد محض أو باعتبار تلك النسبة بينها بحالة
 الملكية البسيطة فانها لا تعدم اشتغالها على ذلك الوجود الرابطة لا تكون فيها إلا نسبة واحدة وهي
 النسبة النائمة الخبرية للضرورة العقدية فتحقق الفرق بين العقدين في الحكاية أيضا كما كان
 المحكي عنه بل في القصد أيضا إذ المقصود بالذات في الملكية البسيطة هو الحكاية عن تفرع الشيء
 في نفسه أو ديبية وانتقاله في نفسه لا بثبوت امر أو سلبه عنه كما هو المقصود بالذات في الملكية
 المركبة فالفرق بين العقدين عند المعلم من وجوه ثلاثة وعند الجمهور من جهة المحكي عنه فقط
 الأخرى وتحاصل ما قاله المحقق المروي معترضاً على الفرق بين العقدين من جهة الحكاية بأن المحكي
 في مطلق الملكية إنما هي ثبوت المحمول الموضوع في الموجبة وسلبه عنه في السالبة سواء كانت من
 الملكية البسيطة أو المركبة فليس في العقد في كل ملاحظة الحكاية إلا الطرفين ورتبة الرابطة
 المحكية سواء كان ذلك العقد من الملكية البسيطة أو المركبة فزيد موجود وزيد أبيض شيان في
 مرتبة الحكاية باشتغال كل واحد منهما على الطرفين والنسبة الرابطة بينهما في الملاحظة
 الأولى وآتاني في الملاحظة الثانية عنه التعبير عن مضمون العقد كما يصح في الثاني بثبوت
 البياض لزيد كذلك يصح في الأول بثبوت الوجود لزيد من غير فرق وإن كان هذا الثبوت وجود
 للبياض في مرتبة المحكي عنه لزيد بخلاف ثبوت الوجود له فإنه ليس وجود الوجود له كما قال
 وجود الأعراض في نفسها وجودها للحال لها سكون العرض الذي هو الوجود فان وجودها وجود
 الموضوع يعني أنه مخلوط بليس ممتاز عنه في ظرفه فالمصحيح لهذا التعبير عنه نسبة الثبوت
 المحمول في الملاحظة الأخرى هو النسبة الإيجابية المحكية التي بازاء مطلق الربط بين الموضوع
 والمحمول سواء كان بطريق الخلط كما في الوجود أو العرض كما في المركبة وذلك الربط بينهما
 في مرتبة المصادق منشأاً لتزاع تلك النسبة المحكية المصححة للتعبير المذكور عن مضمون
 القضية قالوا لم يصح ذلك التعبير عنه في الملاحظة الأخرى في البسيط لم تشتمل البسيط على النسبة
 الحكمية فلا تكون قضية فصحة هذا التعبير منوط على اعتبار النسبة الحكمية في القضية وهو

وهي منقطة على الربط المذكور في المصداق وهذا معنى قوله في ^{اشياء} الاشياء كيفية المتبادر ^{ان} الوجود بالماهية وثبوته لها ضروري في العقد ولا يسقط النسبة الحكمية عن الاعتبار ^{ان} حاصل قيام الوجود بالماهية وانصافها به بالمعنى الاعم من الخلط والعروض ضروري في العقد في القضية الحكيمة عن وجود الماهية اذ القضية لا تكون قضية مالم يعتبر فيها النسبة الحكيمة ^{منشأ} وانتزاعها قيام مبدء المحمول بالموضوع واتصافه به بالمعنى الاعم في مرتبة الحكمية عنه فلو لم يكن ذلك الاتصاف بالمعنى الاعم في الملية البسيطة يسقط النسبة الحكمية عن الاعتبار في ذلك ^{الملية} فانه يمكن قضية وبالجملة المحمول في كلا العقدين مفهوم مفرد من غير اعتبار نسبة فيه فليس في العقد غير النسبة الحكمية الرابطة اذ لا يفهم من قولنا الموضوع محمول الا نسبة واحدة ويعاير عنها بثبوت المحمول للموضوع اتي محمول كان وهذا الثبوت كما ينسب الى مفهوم الكاتب مثلا في التعبير كل ينسب الى مفهوم الموحود بضائعه ذلك ان التميز من غير فرقها ما اشار اليه الشارح في آخر الخاتمة بقوله وفيه ما ياتي انشاء الله تعالى **قوله** بل لا يعلم لعل ما هو عليه ^{حمله} مفهوم ماعليه اي اكل قضية وقع فيها حمل مفهوم ماعنه مفهوم **قوله** لم يطلب بالعللة ^{البر} اية اي لم يطلب بها العلة لمحو التصديق فقط اي لا تكون علة متعلق التصديق باعتبار وجود ذلك المتعلق في الواقع وهو المراد بقوله ^{البر} واما الشيء في نفسه وحاصله ان تلك العلة واسطة في الازدادات ولا تكون واسطة في الثبوت **قوله** لو استوجب الحكم اية حاصله ان اعتزل المصنف مرجع معارضة مع دليله على تقدم الطبع التصوري على التصديق ومناط هذا الدليل على مرتبة متين احدهما توقف التصديق على المتصور والاخرى عدم كونها علة قامة ولما كانت الثانية ظاهرة اشار الى الاول بقوله فان الجهول المطمئنت عليه يحكم بعينه ان التصديق موقوف على البصيرة لان الحكم معتبر في التصديق وهو يستوجب تصور المحكوم عليه وتحاصل المعاصرة ان ذلك الاستيجاب ملزوم لصدق قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم واللازم باطل فلذا الملزوم اما الماوية قدين واما بطلان اللازم فاشارة اليه الشارح بقوله لان الحكم عليه

فيه أنه قلنا بطل لا استيجاب بطل من قضا التصديق على التصديق فلا يتقدم عليه طبقا **قوله**
وَأَجِيبْ آله هذا الجواب مبني على مختار الناظرين من أن الحكم في المحصول على الافتراض حقيقة
على ما خصه الشارح في الحاشية على هذا الجواب ناقل عن شريف المحققين وحاصله على ما يفهم من
الحاشية بالتأمل الصادق أن هذا القضية صادقة بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج والذهن إذ
أفراد ذلك العنوان معدومة فيهما فلا يحكم عليهما بحسبهما بل الحكم عليهما على الأفراد للمقدرة الوجود
التي يجوزها العقل نظر إلى نفس ذلك العنوان ويحكم عليه بالكلية بالقياس إليها ويقال لها الأفراد ^{للفرد}
الأمريّة بمعنى أنها لو وجدت لصدق ذلك العنوان عليها بالفعل من غير اعتبار وفرض على ما ينبغي
في بحث الكلّيات وأن كانت تلك الأفراد متمنعة في نفس الأمر فالحكم بامتناع الحكم عليها
على تقدير وجودها وانصافها بذلك العنوان ولا شك أن تلك الأفراد لو وجدت وانصفت بعنوان
المجهول لطلق يثبت لها امتناع الحكم لأن علة ثبوت هذا المجهول لذات ما هو وجود ذلك العنوان
لذلك الذات وثبوته لها بثبوت أصليا وأن كان ثبوت كلمة ما في الواقع محال لأن علاقة اللزوم ليست
موقوفة على إمكانها ولا يتحقق اللزوم بين المحالين فكما فرضه العقل وجوده وانصافه بهذا
العنوان ويجعل ذلك العنوان مرة له حتى يكون ذلك المعرض معلوم له بذلك العنوان فخطأ
بوجه آخر يمكن له أن يحكم عليه بامتناع الحكم والحكمة أن هذا الجواب مبني على اختيار الشارح ^{لأن}
وهو كون المحكوم عليه معلوم بوجه ما وتجهول مطلق معاذ في هذا الحكم أمرين الحكم وصية
باعتبار خصوصية المحكوم به وهو امتناع الحكم فالأول يقتضي معلوميته بوجه ما والثاني
يقتضي كونه مجهولا مطلقا للمحكوم عليه بهذا الحكم متصفا بكل الوضعيين المتنافيين لكن ^{لأن}
كان الانصاف بأحد ما في الواقع وفي الأخرى بحسب فرض العقل لا يتحقق المناقاة بينهما إلا
تلك القضية لا يمكن أخذها إلا بحسب الحقيقة لا نساء ذلك المحكوم عليه في ذهن والخارج
محققا **قوله** **وَأَجِيبْ** عنه المصنف ثم بانه معلوم بالذات آله هذا الجواب ^{هو}
المتقدم ما بين القائلين بأن الحكم على المحصول في ذهن بالذات حاصلا أن مفهوم المجهول لطلق

المطلق حاصل في ذهن حقيقة فهو معلوم بالذات والحكم ليس إلا عليه على هو المختار عنه هم وإنما أراد ذلك
 المفهوم وإن جازها العقل نظر إلى نفس ذلك المفهوم الكلية لكنها محجوب عن التصور بالكلية إلا لو كان مأكولاً ومجهولاً
 عن التقرر في مطلق عالم الواقع لا يتقرر كونها كذلك فذلك المفهوم قد يجعله العقل عنواناً ومبدأً لتلك الأمور
 ويفرض صدقها عليه فإذ حطت متخادماً مع ما يفهم عليه بالحكم الثابت لها وهو امتناع الحكم فيمكن العقل
 بالحكم عليه لأجل كونه معلوماً بالذات وبامتناع الحكم كونه مفروضاً لا تخالفها فيما خذ حكمها
 فحصل هذا الجواب أيضاً يرجع إلى اختصار كون المحكوم عليه الذي هو ذلك المفهوم معلوم ومجهولاً
 لكن لا قولاً وافعى والثاني فرضي فلا منافاة فصح لاخبار هو الأول ^{أي مذهب المتقدمين والمتأخرين} بخصوص هذا الخبرية هو الثاني
 فإنا طكاه الجوابين الذين بُنيّا على الذهبين على اختصار الشق الثالث هو كون المحكوم عليه معلوماً ومجهولاً
 مطلقاً لأن هذا الحكم يقتضي لا تضاد بين الموضوعين لا شتم له على موجب ما هذا وإن كان واضحاً
 لكن لا يتلوا عن دقة فإنا **قوله في الكاشفة** حاصل تحقيقه أنه خاصه سؤالي
 أما السؤال فحاصله أن ههنا تضاداً صادقاً مثل شرب الباري ممتنع واحتمال النقيضين محال
 وللعدم المطلق يقابل لوجود المطلق والمجهول المطلق يمتنع عليها محكم وغير ذلك مما يكون المحمول
 فيها منافي الوجود الموضوع مع عدم اشتباهها على المحكوم عليه ولا ينصق القضية بدونه لأن
 المحكوم عليه فيها أمان يكون أفرد في معدومة تذهنا وخارجاً ذهني محالة بالذات والمحال
 حيث هو محال ليس له قابلية التقرر في مطلق العالم الواقع كما قال المصنف في ما سبقي المحال
 من حيث أنه محال ليس له صورة في العقل فهو معدوم وهذا وخارجاً فلا يحكم عليه بما لا يمتنع
 وسلباً بالوجود أو مفهوماً التي حصلت في أنها حقيقة فهي وإن كانت قابلة للحكم عليها لكن بصيغ
 عليها تقاض تلك المحمولات فلا يصح الحكم عليها بتلك المحمولات مع أننا نحجز بمصداقها بدنه وأما
 الجواب كما أشار إليه الشارح بقوله نعم لو حطت ^{بني} آهوان الحكم عليه فيها هو تلك المفهوم الصواب
 التي هي ممكنة وحاصلة في ذهن بالذات باعتبار أن العقل جعلها مرة لا لحظة تلك لا في
 وفرضها متباعدة معها فيصديق عليها لا يصديق عليها فيصير عليها الحكم تلك المحمولات فحاصل

[illegible]

من الاغناء كما لا يخفى على من تتبع كلام القوم فقوله فيها وتحاصل تحقيقه الى قوله ولا ينبغي من الاشياء
 ممتنع بيان الاشكال باعتبار المحكوم عليه وقوله فيها نعم لوجوه الا بيان الحلال لك الاشكال **قوله**
 فيها فاما مثل الاعداء اشارة الى هذا السؤال والجواب وظني ان المصنف مع اشارة الى هذا الجواب بقوله
 فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادقة بانتفاء المواد اذ يفهم منه ان بين الطبيعة والافراد علة
 بها تأخذ الطبيعة حكمها وتلك العلاقة مصححة لنسبة وجود كل منهما الى الآخر فلا بد من الابطال
 بالمشتبك لدايضا فاما **قوله** وذلك موقوف الى اشارة الى ان المصنف مع هو اذ كان **قوله**
 الا بيان لوجه ايراد بحث الدلالة في المقدمة ثم تخصيصه باللفظية الوضعية وتحاصله ان اولا
 المقاصد الى الغي واستفادتها منه موقوفة على الدلالة لانها لا يحصلون الا بايراد الدلالة
 والدلالة لا يعرف الا بالدلالة ثم الدلالة اللفظية الوضعية لما كانت اعم من الدلالات من حيث
 ان كل معنى من المعاني يمكن افادتها واستفادتها بتلك الدلالة بخلاف الطبيعي والعقلي والكنائي
 مشقة فلما اوعتباروا الى هذا اشار المصنف بقوله واسهلها وتحاصل كلام الشارح ان **قوله**
 لا بد من امر لا يتقوم بتعريفها الوهب والواحد لا يفي بتخصيصها فلا بد له من الاجتماع مع
 بنوعه ليتعاونوا ويتشاركوا في تخصيص تلك الامور كالغذاء واللباس والمسكن ونحوها
 وذلك التعاون والتشارك لا يحصل الا ان يعلم كل واحد صاحب على ما صمير في ذلك التعليم
 والتعليم يحتاج الى استعمال دوال يدل على ما في ضميرهم واسهلها واعمالها ليس الا اللفاظ
 الموضوعية علم ما في ضميرهم فلما اعتبرت الدلالة الانظمية للوضعية اذ ان الاحتياج ليس الا
 اليها بل الاحتياج انما هو الى استعمال مطلق الدوال كما قلنا فقوله الشارح ومن ههنا يظهر
 الافتقار الى اللفظية الوضعية فلما ااعتبار محل تأمل **قوله** فاختلاف القوم في وضع اللفاظ
 اتم اتصاله ان في وضع اللفاظ اختلاف العلماء فبعضهم ذهب الى انها مطلقا موصوفة للنسبة
 الذهنية ودليل ان الموضوع لا يجب ان يكون معلوما بالذات وتحاصله في الذهن حقيقة وهو ليس بالقول
 في ذهن دون الاعيان الخارجية اذ المعلوم بالذات ما ينتفي العلم بانتفائه والعين الخارجة عن الكائنات
 هو

١٦٨

معلوما بالذات فلا يكون موضوعا له ويتطاول اعتراض السامع على هذا الدليل انه ان اريد بوجود كونه
 الموضوع له معلوما بالذات ان يحصل هو في الذهن ويرينهم فيه حقيقة فذلك غير كراهي من الوجه
 وكلاهما لا استعمال شهادته الوضع العام والموضوع له الخاص بل يقتضي كل منهما معلومية بوجه ما
 وان اريد به كونه مقصودا بالذات وملفت اليه كذا فلا يكون مخصوصا له بالصورة الذهنية اذ ^{عامة}
 الخارجية ان يكون كذا وبعضهم ذهب الى ان وضعها لا عيان الخارجية ودليله ان الموضوع
 بحر ان يكون متعلقا بالقصد والالتفات بالذات وهو لا يكون الا عيان الخارجية واما
 العشر الذهنية فهي من اقواله فلا يتعلق بها القصد بالذات وحاصل الاعتراض على هذا القول
 منع لا يخص ما المقصود بالذات في الا عيان الخارجية بل الحاصل في الذهن ايضا قد يكون مقصودا
 بالذات كما في العلم الكنه والوجه فان الحاصل في الذهن فيها هو المقصود بالذات ولا يكون
 لذى الكنه وذى الوجه وما قال من ان الصورة العلمية من امة في جميع انحاء العلوم فلما
 بالقياس الى العلوم بالذات اعني الشيء من حيث هو واما بالقياس للعلوم بالعرض اعني
 ذي الكنه وذى الوجه فقد تكون وقد لا تكون على ما فضل في موضعه **قوله** فالجواب ان الموضوع
 له آة تفصيل المقام ان طرف تحقق المعاني مطلقا اما الذهن او الخارج فالمنظور في وضعه الا لثبات
 لها هو خصوصية نفس ذات تلك المعاني ولا يعتبر معها كونها في الذهن او الخارج يعني ان
 النقيض بهذا الوصف ليس معتبرا في وضع اللفظ للمعنى حتى لو فرض وجود ذلك المعنى في احدى طرف
 كان فيصير اطلاق ذلك اللفظ عليه حقيقة وان كان ذلك المعنى نفسه مخلوطا بالعوارض
 الخارجية او الذهنية لكن خصوصية الطرف ملغاة وبهذا هو المراد بقوله ان الموضوع له
 نفس الشيء من حيث هو هو عينا كان او ذهني اى سواء كان في نفسه مكتنفا بالعوارض
 الخارجية او الذهنية او لا يكتنف بشيء منهما كالدلالات الكلية خاصة له ان الموضوع له
 هو مطلق المعنى باعتبار مطلق الشيء بان يتعلق بالحيثية بلا اعتبار دون الاعتبار في معنى قوله
 لا الشيء من حيث لا اكتشاف الا بالعوارض الخارجية او الذهنية اى ليس المنظور في الوضع كون ذلك

ذلك المعنى في الذهن حتى لو فرض وجوده في الخارج لم يصح إطلاق ذلك اللفظ عليه على سبيل تحصيل
 العلم به كما أنه يجب أن يكون الموضوع له غير مقترن بشئ من العوارض كما يتوهم من ظاهر عبارة
 الشارح هذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فإنه من مزال الأقدام **قوله** المعتبر في هذه الآحاد إن
 المصنف لم اعترف به الحيثية في تعريفات الألفاظ الثلاثة دفعاً للنقض المشهور على أحد وجهيها
 ورد عليه اشكال من وجوه الأول أن القوم صرحوا بأن حصول دلالة اللفظية الوضعية في هذه
 الثلاثة حصراً على وهو ما لا يجوز العقل فيه قسم آخر فلما اعتبر في كل واحد منها بقيد الحيثية وكان
 مقيداً بها فالعقل يجوز أن يكون للطلق من هذه الحيثية والتقدير بها قسم آخر يقال لا يكون حصول
 وهو خلاف الإجماع والثاني أن الدلالة الالتزامية هو الدلالة اللفظية على الخارج لا أن لا
 مطلقاً وهذا التقيد فيها يبطل ذلك الحصر لأجل التجزئ المذكور والثالث أن ذلك المحصر
 بين النفي والاثبات وبيان للمصنف خالي عن كونه كلياً وأشار الشارح إلى دفع الأول بقوله
 المعتبر في هذه الآحاد الالتزام بالحيثية والعينية والتجزئية أو عدم تينك الحيثيتين والحيثية
 عدم العينية والتجزئية كما مر من المعترض وخلاصة أن المعترض في هذه الالتزام سلب الحيثيتين
 هما مأخوذتان في المطابقة والتضمن ليست فيه حيثية أصلاً فحده دلالة اللفظ على المعنى من
 أنه عين للموضوع له لا من حيث أنه جزئية وليس حده دلالة اللفظ على المعنى من حيث أنه ليس
 الموضوع له وليس جزئية أيضاً حتى تكون فيه حيثية أخرى كما مر من السائل في قياسه على غيره
 وأشار إلى دفع الثالث بقوله بدون اعتبار للزم بمعنى أن حده هو الدلالة على الخارج وآلة اللزوم
 فهو شرط لتحقيقه خارج عن حقيقة كسائر الشروط والدفع الثالث بقوله فإنه دائر بين النفي و
 الإثبات أي يعني أن عنوان النفي والاثبات الذي هو معتبر في الحصر العقل هو أعم من أن يكون صريحاً أو
 وهناً وإن لم يذكر صريحاً لكنه مراد ضمناً فحصل بيان المصنف أن الدلالة اللفظية الوضعية
 لا يتخلل ما أن يعتبر فيها تينك الحيثيتين فيما المطابقة والتضمن ولا فهو لا التزام واعتبار
 الحيثيتين في المطابقة والتضمن وعدمه عذراً في الالتزام كاف في دفع النقض المشهور

اذا خرج المعتبر في حد الالتزام معناه عدم ثبوت الحثيثين له غير قائم **قوله** فقد اختار
 مذهب العربيه آة يعنى انه اتما اختار هذا المذهب اذا حاورت العرب مصدقه له فالغلة عنه
 خطأ اذ مناط البادغة في الكلام غالباً على هذه الدلالات الا التزامية التي يعتبر فيها هذا النوع من
 اللزوم الذي هو ليس بمعنى امتناع الانفكاك عقلاً بل هو نكاح وانصاف الى مناسبة مخصوصة
 بين المسمى والمحتاج بسببه يلتقل الذهن منه اليه ولو في بعض الاحيان كما بين الغيت والنبات
 في قولهم رعي الغيث يراد به النبات اذ هي مسببة عنه في العادة وآما اهل الصناعة فلم يمتنع
 بل اعتبر عنه همها هو بطريق الكلية يشترك فيه العقلاء كهم كسائلها فانها قوانين كلية فهو ليس
 الا اللزوم العقلي بمعنى امتناع الانفكاك عقلاً بحيث كلما حصل المسمى في الذهن فيجب ان يحصل
 هو فيه ويمتنع تخلفه عنه كما بين العري البصر **قوله** لانه عقلي اى لا كونه على غير الموضوع ولا
 ما هو مقابل الموضوع والطبيعي اذ الالتزام في قسم من الوضع المقابل لفهم **قوله** نعم انه ممكن آة
 جواب عن ذلك النقص بتغير الدعوى بان المراد بغيره في العلوم انه ممكن في جواب ما هو صواب
 بان لا يرد كجوابه لفظية **قوله** المعنى المسئول عنه او على جزئه بالا التزام ويدكر لفظية على تمام
 بالمطابقة وعلى جزئه ايضا بالمطابقة او بالنقص فالمطابقة معتبرة كل وبعضها والتضمن معتبرة
 بعضها كآة اى لا يرد كجوابه لفظية **قوله** على تمام المعنى المسئول عنه بالنقص والالتزام غير معتبرة
 لا كآة ولا بعضاً تحترز عن وقوع السائل في الخطأ ولا تظهر التوجيه ان يقال ان مرادهم هو ان
 في العلوم المدونة فانها اتمادونت للدقادة والاستنادة بالتعليم والتعلم فاوردوا مسائل التي
 هي قضايا معقولة في ضمن عبارات دالة على تلك المسائل بالمطابقة التي هي قضايا ملفوظة
 واجزاء تلك القضايا الملفوظة كلفظ الموضوع والمحمول والى على اجزاء تلك المسائل مفهوم الموضوع
 والمحمول ايضا بالمطابقة اهتماً بما من التعليم والتعلم الا ترى ان النسبة التي هي جزء القضية المعقولة
 اعتبرها في الملفوظ لفظ مستقلاً عليها بالمطابقة او بالتضمن ولم يكتفوا بالحركات الاعرابية
 الدالة عليها بالا التزام وآما التضمن فهي واجبة التحقق في ضمن الدالة على مجموع تلك المسئلة بالنسبة

مقولة
 تحديد لآة
 جواب سوال
 تفسير ان
 العقل فسيم
 الوضع لفظ
 كآة
 فقول في ما
 كآة في موضوع
 فقول في البيان
 كآة في موضوع
 كآة في موضوع

الى اجزائها وان كانت تلك الاجزاء لها دوال بالمطابقة ايضا فالمسئلة واجزائها بالذات او بالعرض تكون
 مفادها بالدلالة المطابقة والتضمن ولا يعتبر في شيء منها الدلالة الاتزامية فاعتبرت المطابقة
 كلا وبعضها والتضمن بعضها فقط فاعتبار المطابقة يستلزم اعتبار التضمن بخلاف الاتزام وهذا
 معنى كونه عقليا اي لا يكون عين الموضوع له ولا في ضمنه ايضا المدلولات الاتزامية قد يكون
 كثيرة فلو اعتبرت تلك الدلالة في العلوم لزم الافتقار الى القرينة التعيين المراد وهي قد تكون خفية
 فيقع الاختلاف في الغرض الاصل هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فتأمل ولا تفرح **قوله** بل اعني
 التقديرية كما اعتبر صاحب التهذيب بقوله ولو تقدير او معناه ان التضمن والاتزام يستلزمان
 الموضوع له الذي لو استعمل اللفظ فيه ليحقق الدلالة بالمطابقة وردد الحق المروحي ان استلزام
 للمطابقة التقديرية لا يصح لا في استعمال واحد ولا في الاستعمالين اما الاول فلا يستلزمه الجمع
 بين الحقيقة والجهان واما الثاني فلعدم الفائدة فيه كيف وهو لا يختص بالمطابقة بل يجري في
 كل ما يحصل نوع منه مع نوع من التضمن والاتزام كالحقل فانهما يستلزمان الالفظة فلو اردت
 باللفظ هو تكون ذلك له عليه عقلية **اقول** نعم لكنه لما كان البحث مقصورا في هذه الثلاثة
 لم يعتبر التقديرية غيرها **قوله** ويرد على اهل العربية انه حاصله ان الدلالة التضمن والاتزام
 عنده اهل المنطق هي فهم الجزء في ضمن فهم الكل وفهم الكل في ضمن فهم الجزء بان يكون الكل
 والمنزوم واسطة في الثبوت في الفهم وفي الالتفات والقصد يكونان واسطة في العروض فلا
 يكونان داخلين في شيء من الفهم الثلاثة عند اهل العربية اذ كل منهما تابعه القصد ولا يلتزم
 بالذات فيختل المحصر عندهم مع انه عقله بالاتفاق الا ان يقال انهما غير داخلين في المقسم عندهم
 اذ هو الدلالة القصدية فلا يضر خروجها عن الاقسام تأمل فيه اذ هما لا يدخلون في العقل
 والطبع لانهما يحصلان بعلاقة الوضع او علاقة الذاتية والطبعية فيجب ان يعتبر قسمان
 اخران منه الوضعية غير الثلاثة المشهورة عندهم ولم يقل به احد منهم ولا اشارة اليه في كتبهم
 كما لا يخفى على من تتبع كلا مهمة تأمل **قوله** ولا يرد على المنطقيين الا يعجزان التضمن والاتزام

عند اهل العربية لا ينتقض بهما حصرا للمنطقيين لانهما داخلان في حد المطابقة عند هم اذ هي اول
اللفظ على تمام ما وضع له سواء كان ذلك الوضع نوعيا او شخصيا لان مدلوليهما معنيان مجازيان
وكل معنى مجازي فهو داخل في المطابقة عند اهل الصنعة مستندا الى الوضع النوعي الثابت في المجاز
كلما نعلم برده عليهم ان اللفظ المشترك اذا ذكر وفصل به احد معانيه واستعمل فيه فلا لثة عليه با
لمطابقة لكن دلالة على المعنى الآخر الذي فهم منه ولم يقصد كيدخل في شيء من الدلالات الثلاثة
او بعد العلم باوضاعه يفهم منه جميع تلك المعاني وان كان مستعملا في واحد منها اما انتفاء التضمن
والالتزام فظم واما انتفاء المطابقة فلانها تابعة للقصد والاستعمال وهو لا يكون الا في واحد
الا ان يقال ان القصد والاستعمال المعتبرين فيها اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة ولو شك ان جميع
المعاني للمشارك صالحة للقصد والاستعمال في مواد مختلفة فلا لثة على كل واحد منها من جهة
في المطابقة فتأمل **قوله** وتوضيحه ان كان مثلك اخصا لكان وغيره من الكلمات **التي**
معناها نسبة الشيء الى الشيء التي هي مرة لما حطت حالهم فيحتاج في تعقلها الى تعقلها فاللفظ الذي
عليها لا يستقل في فهمها منه بل يحتاج الى ضمنية التي هي الا لتاخذ ذلك على طرفها لانها تعقل الوجود
تعقل الطرفين وكل الطرفين خارجان عن مدلول الكلمات الوجودية بخلاف الكلمات الحقيقية فان
احد الطرفين الذي هو المنسوب داخل في مدلولها هذا هو الفرق بينهما والافعال اشار للشارح بقوله
بل على كون الشيء شئنا لم يذكر عند ذكر كان يعني ان الشيء الثاني الذي هو منسوب غير مدكور
حين ذكر كان لعدم دخوله في مدلوله كما يدكر ذلك الشيء حين ذكر الكلمة الحقيقية لدخوله في مدلولها
قال المحقق الهروي ولا يلزم دلالة اي كان على النسبة الى موضوع غير معين استقلاله فانه معنى
منتظر فيه اعتبار عدم التعيين وهو ينافي في عدم الاستقلال بل يؤيده وما ينافيهم هو عدم اعتبار
التعيين كما في النسبة الاسمية ولعلك تتفان من ذلك ان الكلمة الحقيقية والادوات يفيدان
النسبة مع اعتبار التعيين والكلمة الوجودية تفيد ما مع اعتبار عدمه وهذا ان الاعتبار **يستلزم**
عدم الاستقلال كما ان عدم اعتبار التعيين الذي هو في النسبة الاسمية يستلزم الاستقلال وان **عطف**

وان معنى الكون ليس مشتركا بين الكونين كيف وهذا المعنى كان مستقلا كان كون في نفسه لا لغيره
وان كان غير مستقل كان كون لغيره لا في نفسه فلهذا في حاشية المتعلقة بهذا القول هذا ما يحكم به
الوجدان الصحيح والقوم الصحيح الا ترى ان النعنين معتبر في مفهوم الكلمة الحقيقية والادوات بناء على
ان وضعها وضع عام والا يكون مجازات متروكة الحقائق وليس بمعتبر في الكلمة الوجودية وغيرها
من الروابط فان وضعها وضع خاص ^{بمقتضى} ذل الحاجة فيها الى القول بالوضع العام وليس فيها اعتبار الثعابين
بل اعتبار عدم **القول** الفرق بينها وبين الكلمات الحقيقية والادوات مشكلا اذ علة الاقتدار ^{لها} هو
بالوضع العام وخصوصية الموضوع في اللفظ ^{التي} الحقيقة والادوات هوانه لولا ان كانت مجازات متروكة
الحقيقية لانها لا تستعمل الا في نسبة المحدث المعين الى فاعله معين وكذا معاني الادوات فان
كلها نسبة مخصوصة بين امور مخصوصة والادوات لا تستعمل الا فيها وهذه العلة مشتركة بينها
وبين الكلمات الوجودية اذ هي ^{لها} تستعمل الا في نسبة معين الى معين فلولي تكون موضوعات بلان
النسبة كانت مجازة متروكة الحقائق كما ذكر في الكلمات الحقيقية من غير فرق وعلى تقدير كونها
موضوعات لاولئك من القول بالوضع العام فيها ايضا تحترز عن ذلك الا ان لم فلا وجبر لقوله اذ لا
حاجة فيها الى القول بالوضع العام فام التقصيص عنه بعض المحققين بانها موضوعات نسبة الى غير
معين يفسد معاني من قبيلة ما بهر جلا فلا يرد عليه شيء من الامور بل هما القول بالوضع العام
او كونها مجازات متروكة الحقائق اكن الاشكال في الفرق بينها وبين الكلمات الحقيقية والادوات
اذ لا يقل ان يقول ان الكلمات الحقيقية والادوات تكون من هذا القبيل فلم احتار فيها
القول بالوضع العام دون غيرها مع ان الجرح والتعديل فيهما على السواء ^{اعماله} على ما بينا والحق انه لا يمكن
ثبات اللغة بالعقل لا يمكن ان يثبت بالدليل العقل ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى لكنه
ذا وقع الاشتباه في المعنى الموضوع له للفظ فيمكن ان يعلم ذلك المعنى بالقرائن الخارجية ^{انها}
ستحالاته وهما لما مر وان النسبة معتبرة في معنى الكلمة الحقيقية والادوات الروابط ^{بها}
انما او غير زمانية والاسماء المشتقة والنسبة بما هي نسبة غير مستقل لذاتها اذ هي لا يعقل

الأول بين الأمرين فاللفظ الأول مليم ^{أي} لا يستقل في فهمها عنه وحده إذا الفهم هو المتعلق فيحتاج إلى المضمين
 الثاني على الطرفين وإذا استلزم عدم استقلال المعنى بالمتعلق عدم استقلال اللفظ في الفهم لكن
 هذا الحكم في اللفاظ المفردة وفي المركبات ^{عط} ورؤا ايضا ان استعمالها مختلفة إذا لا سيما المستنقاة
 مع اشتغالها على النسبة عند الجمع ^{عط} وتستعمل مستقلة لكثرة وقوعها محكوماً به وعليه في الكلام بخلاف
 الكلمات الحقيقية والوجودية والادوات فانها تستعمل غير مستقلة في الاسم المشتق باعتبار
 المادة يدل على الحدث المنسوب وباعتبار الهيئة يدل على النسبة إلى موضوع ما باعتبار اللفظ بشرط
 بالقياس إلى التعيين يعني فقالوا لا يعتبر فيه التعيين وعدمه ففيه عدم اعتبار التعيين فلفظ المشتق
 مستقل في فهم هذه النسبة ولا يحتاج إلى ضميمة لأن طرفيها عن الحدث المنسوب إلى الذات
 المخوف بالاعتبار المذكور مفهومان من لفظ المشتق باعتبار المادة والصورة على ما ذكرنا
 فهو المعنى المناسب نحو استعماله وأما الكلمات الحقيقية ^{أي بمعنى سائر اللفظ بشرط الجمع} فالنسبة المعبرة فيها نسبة الحدث
 المعين إلى فاعل معين الذي لا يفرق من لفظه الفعل وهو غير مستقل في فهمه وعنايه من لفظ
 بل يحتاج إلى لفظه العلة الفاعل المعين الذي يتعين بذكره ولا يجب ان يكون شخصاً كما يتوهم
 من اعتبار التعيين فيه بل هو عام وهو الذي يستفاد من ذكره سواء كان شخصاً أو نوعاً أو
 أو غير ذلك وأن كان من المفهومات الشاملة كالشيء والممكن العام كحقيقته السيد السند ^{فإنه}
 في حاشيته على شرح المطالع وكذلك الأديرات إذ ليست مدلولاتها التي تستعمل فيها والأنسب
 خاصة كل واحد منها لا يتعقل ولا يتحقق الأول بين الأمرين الخصوصيين لأنها لا تستعمل إلا فيها
 فلو كانت موضوعاتها كانت هي كلها مجازات مترتبة الحقائق وكوفاً كذلك خلاف
 الإجماع إذ هذه القسم من المجازات ما اختلف فيه بانه هل وقع في كلام العرب أم لا فمن قال
 له تمسك بامثلة فادركه فعلم انهم لم يقولوا بهذا النحوي من المجاز في تلك الأنواع من الكلمات
 وأما القول بأستراك العلة قد فزع إذا الروابط سواء كانت زمانية أو غير زمانية لها معاني
 حقيقية تستعمل فيها أما غير الزمانية فلا هو مثلك موضوعه للمرجع في الأصل فيستعمل فيها ^{ايضا}

١٤٢

بان كان

فلو لم يكن موضوعها كانت

ايضا ثم نقل الى النسبة بين الموضوع والمحل بطريق المجاز لعدم هجران المقول عنه فيه واذا الزمانية
 فان كان مثالا موضوعها اعتبر فيه الكون في نفسه اذ اطلاق الكون على الكون الرباطي اعني
 النسبة الحاكية مجاز كما صرح به الشارح ونقله عن السيد السند قدس سره في الحاشية المصدقة
 بقوله قال السيد السند في شرح المواقف قد يطلق لفظ الوجود والحصول اذ لفظ كان الذي
 هو المشتق من الكون ايضا مجاز في تلك النسبة كما تقر بان المجاز المشتق بواسطة المشتق منه
 على ان ذكر الرباط غير ضروري في لغة العرب بل ربما اكتفى بالحركات اعني دالة عليها
 دلالة التزامية وبهيئة تركيبية دالة عليها وموضوعها وموضوعها بالوضع النوعي
 وبالحكمة القول بالوضع العام لا يصار اليه الا ضرورة لا ملحجة وهي مستتفة في الرباط وقتا
 في الكلمات الحقيقية والادوات وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه من منزل الاقدام
 وارجوا ممن قصد حل هذا اللقاع ان يذكر في بدء الخیر **قوله** ترجيح بلا مرجح اه بل ترجيح
 المرجح لان افتقار الفعل الى الفاعل اشد من افتقاره الى الزمان لان الفعل بدون الفاعل
 لا يمكن بخلاف الزمان كافعال المجردات فانها غير زمانية **قوله** الا ان يقال لا يعني ان
 المعنى مفهومه هو نسبة الحدث المنسوب الى الفاعل وبطريق القيام الى الزمان بطريق الطريق
 لا نقه نكن لما كان ذلك مخالف لظاهر عبارات القوم فانهم متفقون في تعيين الهيئة لذلك
 على الزمان بايراد الدليل الدوران اشار الى ضعفه بقوله الا ان يقال وما قيل في تأييد الا ان
 من نقل قولهم ان مدلول الهيئة غير مستقل والغية المستقلة يكون من معقولة الكم فلو صح
 فصح ان يكون باعتبار جزء آخر اعني النسبة **قوله** ان الفاعل جزء لمفهوم المخاطب والمتكلم
 الى قوله يدل عليه البناء والمفرقة والنون خلاصة الدليلين الذين اوردهما الشارح لمطالع الانوار
 ناقله عن الشيخ حاصل الاول ان الفاعل المعين الذي هو ظرف النسبة التي هي جزء مدلول الفعل
 يفهم من هذه الصيغ وليست معتبرة في فهمه الى التصريح باسمه فظرف النسبة يفهمان منها معا
 تفصيلا فهذه الصيغ جازامة خبرية لان تلك النسبة كذلك ولا شيء من الجملة اذ كانت كذلك

في خبر
 الى

بكمه نفل شي من بكمته وهو المظهر وحاصل الثالث ان الهمزة والنون في المتكلم والتاء في المخاطب

التي هي اجزاء هذه الصيغة تدل على جزء معناها الذي هو الفاعل المعين وكلما هو كذلك فهو مركب
ولا يشي من المركب بكمته فلا يشي منها بكمته اشار الى الاول بالاول والثاني بالثاني **قوله**
فتارة اشارة الى ما لها وما عليها على ما فسله ذلك الشارح في هذا المقام **قوله** بالقياس الى
الشيء اقوال لا حاجة اليه لان المراد من وجوب اسمية المحكوم عليه هو وجوب كونه اسما
حالا وما لا يابن بمكن التعيين بلا اسم واطراف تلك الحجب لا يورد بها نقضا اذ يمكن التعبير
بالاسم والمراد بالحكمة في تلك الخاصة هو الحكم المحل لا الشرطي ولا الاعم لان الشرطي لا يمكن على
الاشياء اذ هو مقرر وهو ينفقه بين التقيضين على ما هو مقرر في موضعه **قوله** والتفسير
اذ الاخبار لا دفع بما يراد على هذا الجواب من ان هذا الحكم ايضا منقوض بقوله ان معنى
غير مستقربان معنى الفعل يفتقران الزمان وكذا بقوله ان معنى من غير معنى الى ومعنى
ضرب غير معنى يضرب اذا المحكوم عليه كونه معبر عنه بلفظه الغيبي لا يكون موضوع له
وان في ذلك معبر عنه بلفظ اي يكون موضوعا له ولفظ الغيبي جميعا والثالث ان يكون بلفظ
فقط وما يابن من خواصه هو هذا الثالث وما اوردت به نقضا هو من الوجهين الاولين
ومما ينبغي ان تعلم ان الاسم على نفس اللفظ ايضا على ثلاثة اوجه لكن لما كانت تلك اللفظ
كلها جائزة في كل المرتبة من الشارح لسانها بخلاف المعنى **قوله** قال في الحاشية ان من
علم لما هو عرف الاتصاف ان من في قولهم من حرف جر وكذا ضرب في قولهم ضرب فعل
ملازم ليسا معتبرين عن معنييهما بل هما معتبران عن نفسيهما فكأنهما اسمان لنفسيهما
وهو المراد بكونيهما علمين اذ اللفظ اذا اريد به نفسه كان كانه علم له وبهذا الاعتبار ليسا
بحرف وفعل وكونيهما حرف وفعل انما يكون اذا اريد بهما المعنى الموضوع له وفي هذا الحكم
الا لفظي مستترية تحت ان الهمزة متشابهة مع الموضوعات في هذا الحكم وكما
بهذا الاعتبار مستترة يصح الحكم عليهما وبها لا ينهما بهذا الاعتبار فلهما اسمان لنفسيهما

لا نفسها فهذا الجواب تفصيل وسر مجواب المصير اجم اليه واما علماء اللغة فانما يبحث عن المعاني
الاصولية للالفاظ المخيرة لها المختلفة فهي فيها فلا يرد عليه شي مما اورد له المصنف **قوله**
قتال اشارة الى ان الاختلاف بين الجمهور وسيدويه انما يكون في الاعلام الاشخاص وهذه على
تقدير كونها علما تكون من قبيل اعلام الاجناس وانه اريد بها الالفاظ المخصوصة بالمخصوص
النوعية التي حصلت لها باعتبار المادة والهيئة كما قرره المحقق المروي في تحقيق اسماء الكتب
في حاشيته على شرح التهذيب والمعلم الجبشي يبحث عن معناه في اللغة كاسامة **قوله** تقسيم
المطلق المفردات دفع لما يرد ههنا وهوان المصنف هرب عن ورطة فوقع في اخرى اذا المشهور في هذا
المقام عنده الجمهور تقسيم الاسم لكنه لما يرد عليه عدم التخصيص بعض لا قسام في المقسم الاشارة
والنقل والمجان كما يوجب في الاسم يوجب في الحرف والفعل ايضا عدم المصعنة وجعل المقسم للمفرد
الذي لا يتجاوز عنه تلك الاقسام فورد عليه عدم التخصيص المقسم في الاقسام اذ هو على تقدير وجود
المعنى شامل للحرف والفعل وهما ليسا بمنجز وكل فوقع في مثل ما هرب عنه فاشارة الشارح الى دفعه
بقوله تقسيم المفرد حاصل ان المقسم الذي هو المفرد ههنا ما خذ باعتبار مطلق الشيء الذي ^{ليس}
اليه احكام العموم والتخصص لا باعتبار الشيء المطلق الذي ليس له الا فقط ولما كان في محال ^{لفظ}
المشهور ايضا فوقع خرازة اشارته لدفعه بقوله على ان المراد به مطلق اللفظ الدال بعينه ليس المراد
بالاسم في عبارة المشهور هو المعنى المصطلح الذي اخض من المفرد حتى يلزم تلك المخالفة بل المراد
به هو هذا المعنى الاعم كما قال الشيخ والاسم في المشهور ليس باللفظ المشهور فلا مخالفة ولا خرا ^{نقطة}
قوله اي ان وحده ما وضع له بالعدد آفة فشر لا اتحاد بالوحدة اذا لا اتحاد ونسبة لا يتصور
الا بين الاثنين فيقتضي الوحدة من وجه والكثرة من وجه فلا يصح ههنا وانما عجز المصنف
به اشارة الى اعتبار قيد الحيثية لان هذا التفسير بالقياس الى المعنى الواحد من حيث هو
واحد في زيادة اللفظ ذلك على زيادة المعنى بمعونة المقام هذا واضح لكنه قوله في التفسير الثاني
بمعنى ان لا يكون اسمان متعددا لا يصح بحسب الظاهر ان لا يكون له معان متعددا

في نفس الامر وليس كذلك بل المعتبر فيه هو مقايضة بالنسبة الى المعنى الواحد سواء كان له
معان متعددة في الواقع او لا اذ اللفظ المشترك اذا قيس الى **الكل** واحد من معانيه وقطع
النظر عن الآخر لا يجتروا عن واحد هذين القسمين كما صرح به في قوله فلا يرد بالعالم المشترك
الحق فالذي في العبارة ان يقال ان لا يؤخذ ولا يعتبر له معان متعددة لكن المراد ان لا يكون له معان
متعددة في الاعتبار والملاحظة ان لا يكون له معان متعددة في نفس الامر **قوله**
اي مع اعتبار الشخص دفع لما عسى ان يتوهم من ان عروض الشخص لمعنى اللفظ في الواقع
لا يكفي في كون ذلك اللفظ جزئيا ما لم يعتبر ذلك الشخص في المعنى الذي وضع له اللفظ حاشي
الوضع اذ معنى لفظ الانسان معروض الشخص في الواقع مع انه كل واحد حاصل الدفع ان المراد يكون
معناه هو الاعتبار المذكور في العرض في نفس الامر كما يتوهم من ظاهر عبارته **قوله**
فيكون جن نيا حقيقيا لا بقرينة قسيمه لان اللفظ الحقيقي وما يقابله ليس الا الجزئية الحقيقية ولهذا
لم يذكره المصنف اختصارا واعتمادا على فهمه **قوله** بحيث لو فرض كونه متصفا بنفسه
دفع لما يرد على تعريف الجزئية المستفاد عن تقسيم المصنف الى المفرد الى الكل والجزئية اذ يفهم
ان الجزئية هو المعنى الشخص بالشخص الذي هو مانع عن تجويز تكثرة وهو مناط الجزئية
المنطقية وحقق الشارح نفسه وغيره من المحققين ان هذا الشخص يحصل للمعنى والمفهوم
من نحو العلم وهو الاحساس لا غير كما سياتي فخرج عند الجزئيات التي لا تترك بالبحر
بل تترك بالعضل بالسور الكلية كالعقول العشرة وحاصل الدفع انه لو فرض كونها متصفا
بنفسها يصدق عليها اسم الجزئية وهو كون هذا التصور مانعا عن تجويز تكثرها وقيد
لان هذه الجزئيات مجردة عن المادة ولو اختلفت فحقايقها الخصوصية ايضا لا يتركها الا بالتغ
كما في المرسلة لا بالاحساس اذ هو لا يتعلل الا بما هو محفوف بعوارض المادة فلو فرض كونه
متصورا بنفسه لا يمنع هذا التصور عن تجويز التكثر اذ هو العقل وعلته بمنصرفة في الوجود
كما سيحققه الشارح في تحقيق معنى الكل والجزئية والتعلل لا يمنع التجويز وبهذا اول الامر

أو لو القول المشهور من الحكماء من أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات بأن علمه تعالى لكونه برأى من جمل
 لا يفيد تعين المعلوم بحيث يمنع عن تجويز التكثر مع أنه لا يغيب عن علمه مثقال ذرة ولو قيل ^{أنه تعالى}
 الإحساس بها يمنع عن التجويز ولو كان ذلك التعلق محالاً لصدق الشرطية لا يقتضي إمكان
 المقدم فنقول فعله هذا لا يكون رسم الجزئية ما عا لصدق هذه الشرطية في مادة المفهوم الكلية
 برسمها ذلك مفهومه لو تعلق الإحساس به لشخص بالشخص الذي هو مناط الجزئية الطبيعية
 ليتحقق علته العرضية الذي هي الإحساس وحده أن شرط تعلق الإحساس بالشئ هو وجود
 الخارج حتى ضرورة أن ما لا وجود له في الخارج لا يتعلق به الحس بخلاف المادة فإن شرطيتها
 ليست ضرورة وإنما والآلة لاختلاف العقلاء فيها مع أن أهل الحق كلهم قائلون بإمكان سرورية
 الله تعالى مع كل الجزئية تعالى والكلية بما هو كذا لا يمكن له الوجود في الخارج حتى يمكن تعلق ^{الإحساس} الـ
 به إذ هو عين الشخص وملزوم له كما تقرر **قولهم** وأما العالم الجسدي كدفع لما يتوهم من
 أن العالم الجسدي موضوع الطبيعة من حيث هي مع الحضور لذهنه في العنوان مع أن العلم
 لا يطلق إلا على لفظ يكون معناه جزء حقيقة على ما قاله وقد يسمى علماً وحاصل الدفع أن
 العلم ^{أي الشئ} الجسدي ليس علماً في عرف المنطق بل هو علماً في اصطلاح العربية نظر إلى أحكام اللفظية
 فإنه يجري عليه أحكام المعرفة ولا يعام في جهة التعريف فاعتبروا فيه العلمية إذ لا يستلزم اعتباراً
 فيه غيرها لأن المعرفة ما يشار به إلى معبودية المعنى ومعلوميته فإن كان الإشارة يجوز اللفظ
 فهو العلم وإن كانت بغيره فغيره ولا قول أن كان ذلك المعنى جزء حقيقة فهو علم الشخص ^{والكان}
 كلياً فهو العلم الجسدي قال فيها والمراد بالوضع هنا ما يعبر جميع أنحاء آه إشارة إلى دفع ما
 عبارة المصنف من التعلق وهو أنه أراد بالمعنى في قوله أن اتحاد معناه الموضوع له
 ابتداء بآه وتبينه كما هو المتبادر فلا يصح قوله وإن كثر لأن الكثرة بهذا المعنى غير ثابت في جميع
 أقسام كثيرة المعنى وهو ظ وأن أراد بهما استعماله فيه مطلقاً سواء وضع له ابتداء أو لا فيلزم
 أن يكون اللفظ بالقياس إلى المعنى المجازي بوصف بالكلية والجزئية وهو خلاف ما تقرر عندهم

بل يلزم ان يكون كل لفظ يوصف بكل منهما بالنظر الى العيين ان كل لفظ وضع للمعنى فيكون استعماله
في لا عم من ذلك المعنى بعلاقة العموم والخصوص وبالعكس فلا يحصل الامتياز بينهما الذي هو
المقصود من التفسير فتثبت ان في كلامه نوع اختلاف وحاصل الدفع على ما اشار اليه الشارح ان
ههنا امرين احدهما مشهور وهو ان اللفظ لا يوصف بالكلية والجزئية الا بالقياس الى المعنى الحقيقية
فتقسيمه الى الكل والجزء مقصور بالنظر اليه والثاني ما يقتضيه البرهان والوجدان وهو ان
اللفظ لا يوصف بالكلية والجزئية حقيقة وبالذات بالمعنى المصطلح لان الحمل والاشتراك الكثرة
او عدمه عما من شأنه من شيون المعاني والمفاهيم كما لا يخفى بل يوصف بالعرض توصيفا
لذلك المعنى لوصف المدلول والمعتبر عن اللفظ اذ قصد به الدلالة على معنى واستعمل فيه تحقق اللفظ
المحقيقة لا ان تصاف بالعرض اذ المعاني مطلقا توصف بهما على السواء لا تفاوت في الانصاف بين
والجائز وكذا لا تفاوت بين الالفاظ في ذلك الانصاف بالعرض عند العقل الصريح فالمصنف
او حكاه بما يمكن ويصح بناءه على كل واحد من الامرين المذكورين كما هو في دابه امثال هذا المقام
فان حمل على الامر الاول في قوله وانكثرت استخدام ولا يظهر على هذا ان الضمير راجع الى المد
ضمنا وهو الاعم من المذكور المراد وهو ما استعمل فيه اللفظ سواء وضع له اللفظ ابتداء او لا علما
بمخازن ما ذكر الخلقا هي في تفسير قوله الشارح في تعريف النبي وهو انسان بعثه الله تعالى
حيث قال الضمير راجع الى المذكور ضمنا وهو النبي المطلق الاعم والا يلزم التعريف بالاعم واللام
من المذكور الخاص اعني نبينا لان هذا القول قوله وانكثرت على الثاني فالمراد من الوضع في قوله
الشارح هو شامل للوضع النوعي المتحقق في المجازات اعني تعيين اللفظ للمعنى سواء كان بدون قرينة
او معها قوله قدما شارة الى ان هذا السؤال لا يرد ههنا اذ المشترك الذي جعل احد اقسام
المعنى ههنا هو المعنى الشامل للحقيقة المصطلح وما في حكمه بطريق عموم المجاز بقرينة ادخال
المربط فيه وهو اللفظ الذي يتعدد فيه الموضوع بل بدون تحلل النقل المصطلح سواء كان الوضع
فيه واحد او متعدد فدخل هذا القسم فيه على ان في سلب المشترك المصطلح عن هذا القسم
نظر

نظر فان تعدد الوضع لا يزم تعدد الموضوع لفانهم نسبتهم نسبة تتعدا واذ التعداد واحد طر فيها وانما
لم يبعد منه للاختلاف في وقوعه **والقسم من قول** وتحقيقه ان الواضع له حاصله اعتراض على ما
قال المصنف في حاشيته من تقسيم الوضع الى الاقسام الاربعة المذكورة بان هذا التقسيم غير صحيح
اذ بعض تلك الاقسام غير معقول وهو كون الوضع خاص والموضوع له عام اذ عموم الموضوع له
ليس عبارة عن كونه كلياً اذ هو خاص لكونه واحداً بل هو عبارة عن كونه كثيراً اذ ذلك الكثير امثله
ان يتصور كل واحد منه بخصوصه على حد واحد وعين اللفظ بانما فيه فتحقق هناك اوضاع متعددة
فكان ذلك اللفظ مشترك موضوعاً باوضاع متعددة لمعاني متعددة كل واحد منها خاص وانما
ان يتصور بعنوان كلي يصديق على كل واحد من ذلك الكثير وعين اللفظ بازاء كل واحد من ذلك
الكثير مرة واحدة يكون الوضع عام والموضوع له خاص وهو كل من ذلك الكثير اذ كل واحد من
المحموظ فيه مفهوم ما كلياً يكون مرة لمعاني متعددة فهو عام والافخاص فخصيص الوضع
ينبغي عموم الموضوع له اذ الاول يستلزم عدم ذلك المفهوم والثاني يقتضي وجوده قال فيها
اذ الوضع الخاص لا يكون بواسطة امر كل واحد من الموضوع الواحد للجزئيات الكثيرة يجب ان يكون
بواسطة امر عام التام لحظ كل واحد منها ولا يتوهم ان عدم صحة التقسيم انما هو لعدم
تحقق عموم الموضوع له في نفس الامر اذ تحقق الاقسام في الواقع ليس شرطاً في صحة التقسيم
لا يخفى على من يرى صحة التقسيم المفهوم الى الواجب والممكن والمتبع بالذات مع ان القسم
الثالث ليس بثابت في نفس الامر ولذا لم يتعرض الشارح للقسم الثاني في تقسيم المصنف من
بل يتعرض للمثال الذي ذكره المصريح وتعرض للقسم الرابع في بيان غير معقول
وعطف عليه عدم صحة تقسيم **المعقول** فتأمل اشارة الى ما في هذا الجواب من الضعف
صاحب بقوله الا ان يقال وهو ان المجيب عموم الموضوع له في هذه الامثلة بدون خصوص
والاعتراض بعدم المعقولية في الرابع انما هو على مجموع الامرين لا على الاول فقط والاول
التخصيص بالاربع بل هو مشترك بينه وبين الثاني لتحقق هذا المناط فيهما قال فيها
تفصيل

هذا هو الموضوع الذي هو المراد بالعام والخاص
 في قوله تعالى ولا تأخذوا أموالكم في سبيل الله مائة الف مرة
 في قوله تعالى ولا تأخذوا أموالكم في سبيل الله مائة الف مرة

١٨٢

فيهميل المقام ان الموضوع له آية خاصة دفع لما يتوهم من ان الوضع في امثال القوم والرجال عام والموضوع له
 خاص اذ هو عبارة عن وضع اللفظ بانواعه في متعدد دالة ملحوظة بامر كل يكون صادقا على كل واحد منها
 وجعل مرادة الملاحظة كل واحد منها سواء كان في نفس واحد او كثير وهذا كذلك لان لفظ الرجال هو
 لكل جمع من الرجال ملحوظا بذلك العنوان الكلي فكل واحد مما يصدق عليه ذلك العنوان موضوع له
 لان اللفظ وان كان في نفسه كثيرا فيكون الوضع عام والموضوع خاص فلا يعجز ايراد الشارح لها
 مثالا لعموم الموضوع له وتحاصل الرفع على ما يظهر بالتأمل الصادق هو ان المراد بالعام والخاص
 ما هو مصطلح الاصولي فالعام عندهم لفظ وضع كثيرا غير محصور من حيث هو كثير والخاص ما وضع
 للواحد الذي يقابل الكثير فالموضوع له ان كان ذلك الواحد فهو خاص سواء كان متعدد الاول
 الا ان كل واحد منهما ان كان متعددا ملحوظا بعنوان كلي مرادة الملاحظة كل واحد من ذلك المتعدد
 فالوضع عام ولا فخاص فقوله غير محصور في تعريف العام احتراز عن مراتب الاعداد اذ هي
 موضوعات لكثير محصور الا ان البعض ترادفيا لآخر وهو الاستغراق لجمعية الاحاد في تعريفه ايضا
 فالجمع المنكر واسطة عنده بين العام والخاص فالجمع للمعرف فعام بالاتفاق لكن على تقدير
 الاستغراق لا يتعدد الموضوع له فيكون الوضع فيه خاص وعلى تقدير عدمه يكون عام فتأمل
قال فيها لانا نقول لا مريب آية اقول لا مريب في ان الكلي على تقدير كون الموضوع له
امر كل ما خذ من حيث الكثرة ولا انطباق ليس مرادة الملاحظة الجزئية كما يتوهم الجيب بل
المرأة هو الكل من حيث هو والمرأة هو ذلك الكلي لكن من حيث الاتحاد مع الجزئيات كما في موضوع
الخصوة عند القدماء لان الحكم فيها ايضا يقتضي الالتفات بالذات الى الحكم عليه كالوضع
من غير فرق الا ان يقال هذا مختص بالتصديقات وآما في التصورات فليس كذلك كما خرج به
التفصيل كله الشارح في حاشيته على الحاشية الكبرى للمحقق اهرؤي قال فيها فتأمل اشارة الى ان اشارة
اليه بالتأمل الذي وقع في الشرح وهو ما حرمناه سابقا فائدة كقولنا ان الموضوع قد يكون
آية بيان لما هو منشأه والمصنف ج في المثال المذكور للقسم الثاني وهو الاشتباه بين الوضع

لنوعى المتحقق منها الذى يعتبر فيه العموم من جانب الموضوع بان يكون الموضوع امورا متعددة ملحوظة
 بعنوان كل مسألة ملحوظة كل واحد من تلك الامور بين الوضع العام المتحقق منها ايضا المتعتبر فيه
 العموم من جانب الموضوع له بان يكون الموضوع له معان متعددة ملحوظة بامر كل مسألة ملحوظة
 كل واحد من تلك المعاني فاما هو مناط لعموم الوضع جعل مناط لعموم الموضوع له الذى مناطه كثرته
 او كونه متعدد ملحوظا بعنوان كل كما توهم فاما هو مناط لكون الوضع نوعا لجعل مناط لعموم الوضع
 تحكم واحكامه ووقع فيها وقع واسما للشارح الى ما قلنا بقوله فتشبه المصنف لعموم الوضع الى اخرها
 واما قوله اما ما يختص بالمجازة فهو دفع لما يقال هنا وهو انه يقال ان الوضع النوعى خاص بالمجازة
 فكيف تحكم ان الوضع فى المثال المذكور نوعى وتاصل الدفع ان الوضع النوعى المطلق عبارة
 عما يعتبر فيه العموم من جانب اللفظ وهو على نوعين احدهما ما يكون بدون قرينة والثانى ما
 يكون معها فاما يختص بالمجازة هو الثانى والاول فقد تحققت فى الحقائق كالمشتقات والمركبات
 وما يختص بالمجازة فيبين الشارح بانه تعين الواضع بان كل لفظ دال على معنى بنفسه لا بدون
 مانعة فهو مع تلك القرينة يدل على ما يتعلق لداى يناسبه وقوله وهذا وضع نوعى واحد فى جملة
 المجازات وبه يحصل الدلالة اشارة الى دفع ما قيل ان الوضع النوعى الذى بينه الشارح واحدا
 فى جملة المجازات وهم يقولون انه متعدد فيه فقوله الشارح هذا مخالف لما عليه الجمهور
 الدفع ان الوضع النوعى الذى فى المجاز ثبت له معنيان احدهما ذكره الشارح بقوله بان كل
 لفظ اذ فهو واحد مشترك فى جملة المجازات والثانى ما اشار اليه بقوله وقد يعتبر فيه نوع
 العلاقة يعنى ان اعتبار نوع العلاقة ايضا وضع نوعى فيه لكنه متعدد بتعدد انواعها كالطينة
 والحجرية والتشبيهية والمسببية وغيرها مما يبين فى محله فكل من القولين حق فمن قال انه واحد او
 المعنى الاول ومن قال انه متعدد اراد المعنى الثانى فلا منافاة ولا مخالفة هكذا ينبغي ان يفهم
 المقام فتأمل وانصف قولنا وجوه التشكيك بمحصورة اذ حاصله تفصيل لما قال اول
 فى وجوه التشكيك وفهمها بتفسيرات متراحق البعض ابطال لبعض اخر من كل منهما

اى من التالى والثالث اما الوجوه فامر بعة الاولية وهى ان يكون صدق الكل علة على بعض افراد لصدقه
 على بعض آخر فالموجود فان صدقه على الواجب علة لصدقه على الممكن والثانى فى الاولوية وهى ان
 صدقه على البعض باقتضاء من ذاته وقد يفسر باحقية صدقه على البعض بان يكون صدقه عليه
 اولى والبق من صدقه على البعض لآخر وهذا التفسير باطل اذ على هذا يلزم انحصار جميع التشكيات
 فى الاولوية اذ هذا التفسير شامل للوجوه كلها والمقصود تعريف الاولوية التى هى واحدة من الواجبات
 فلا يصح هذا التفسير كما لا يخفى وما قيل ان الكل اذا كان ذاتيا لبعض افراد وعرضيا لبعض
 فهو مختلف الصدق بالاولوية بالقياس اليهما فهو اخذ بها بهذا التفسير الباطل فلا يصح على المحتاج
 لزوم تقدم الشيء ائما على نفسه او على ما هو مقدم عليه الا ان يقال ان المراد بالاقتضاء فى المحتاج
 هو المطلق الزوم لا العينية والتأثير لكنه خلاف الظاهر للتبادر والثالث الاشدية بان يكون صدق
 الكل على بعض افراد اشده من صدقه على بعض اآخر ومعنى الاشدية قيل هى عبارة عن كثرة
 ظهور آثار الكل فى البعض واقلية فى البعض ويرد على هذا التفسير النقض بالذاتيات فان من
 الذاتيات كالانسان مثا يكون آثاره فى بعض افراد اكثر من البعض كالادراك فانه من آثاره
 مع ان تحققه فى بعض افراد اكثر من بعض آخر فيلزم ان يكون مشككا مع انه نوع بالنسبة
 فذلك الافراد والتشكيات فى الذاتيات بطا الا ان يقال بطاؤه ممنوع مستلذا بما ذهب اليه لزوما
 كما سيجي من انه يجوز ان يكون لنفس لماهية مراتب بان يكون حصول نفس تلك التما
 فى بعضها اشد وانتم من نفسها الواقعة فى البعض الاخر من غير الزيادة والنقصان عليها
 وعنها لكن المشاكين ابطولة فى الذاتيات كما سيجي كما هو لما كان هذا التفسير باطلا عند المحققين
 فسر والا بما فسر المصنف وهو كون احد الفردين بحيث انه قال فى الحاشية المتعلقة على
 الاقدمية وتيصف بهذا الوجه فرد ذلك الكل ايضا اى كما يتصف به صدق ذلك الكل عليه
 بيان الفرق بين الوجوه الاربعة بحسب التحقيق بحيث يظهر منه المحصر الاربعة بذكر
 اذ هو استتمالى كما اشار اليه المصنف بقوله وحصر واه التفاوة اى ويظهر من كون الوجوه

الروحانيين الاولين من التشكيك بالافتقار بخلاف الاخرين فان المحققين اعتبروا هاهنا وجها
 بالحقيقة على ما سياتي وذلك الشرح هو ان التشكيك المعتبر في الاصطلاح هو التفاوت في صدق الكل
 على افرادة فوجه التشكيك يجب ان يتصف به ذلك الصنف حقيقة والا كيف يصبر وجهه فلو يكون
 وجهه كما يتصف به الفرد فقط الا يتكلف كما استشير المير في موضع انشاء الله تعالى ولذا قال
 ايضا في بيان موصوف الاقدمية والوجهين الآخرين يتصف بهما الفرد فتعذر ان يتصف بهما الصنف
 لعدم استجابهما لاختلاف المصدق كما سياتي بتحقيقه انشاء الله تعالى **قولهم** الا ان الامثال
 المنتزعة لا حاصل ان الشدة والقنعة من عوارض الكيف والزيادة والنقصان من عوارض
 الكم منفصل كان او متصلا فامثال الاضعف من الكيف المنتزع من الشدة منه ليست همتان
 بحسب الوجود في الخارج ولا بحسب الشأسة الحسية بل الامتياز فيها ليس الا في العقل بمعونة الوهم
 او مثال المنتزعة لا نقص من الزيادة فهي ليست الاجزاء مقدسرا يتعد في الكم المتصل ذلك اذا
 متحد مع الكيف في اسم والحد والوجود في مرتبة قسمته الواهية لكنها متميزة بحسب الاشارة
 فقط وانما في مرتبة قسمته الخارجية فهي متميزة بينهما اذا لم يكن اطراف بعضها منضلة باطراف
 بعض اخر بحيث يوجب التداخل بين الاطراف كاجزاء الخط بعد القسمة الخارجية اذا لم يوصل
 خط برأس خط آخر اذا اجزاء الخط خطوط عندهم مثلا اذا كان الخط الطويل خمسة ذراعا و
 القصير منها ذراعا فاد اقسمت الطولية بالقسمة الخارجية الى خمسة اقسام كل واحد منها ذراع
 مثل خط القصير فاذا لم يوصل برأس كل واحد منها برأس اخر كانت متميزة بينهما واذا وصل
 متميزة في الوجود فقط دون الاشارة اذا وصل ليجب للتداخل وهو يوجب الاتحاد في الوجود
 في الوجود كما نولي فيها في هذا المقام كما اذا وصل رأس خط برأس خط اخر وقوله كما اذا
 من الطويل في سائر اقسامه ان يراد مطلق الخطوط اشارة الى الاستدلال على ان الامثال المنتزعة من
 الزيد في الخط والسطح والجسم يجب ان يكون متميزة بينهما وفي احدهما فقط باف الخطوط

١٨٥

وسطوح واجسام وكل واحد منها بالنسبة ^{الى المثال} لا يتصور ان يكونا متمايزين فيهما او في احدهما
 فقط هذا كله ظن لكن الكلام في ان الامثال المنتزعة من الازيد الذي هو فرد واحد من ذوات الكلى
 المشككة قد تكون متمايزة في الوجود او هي في الفرد الواحد ليست متباينة في الوجود بل متحدة معه
 بحسب الذات والوجود وبعده القسمة لا تكون فردا واحدا بل افراد كثيرة كل واحد منها مثالا ^{تقتض}
 ولذا ندخله ومناطق التشكيك في الكلى بهذا الوجه هو ان يكون فرد واحد منه ازيدا من فرد
 واحد آخر منه ففي الفرد الواحد لا يتصور تباين ما في الوجود ومناطق التشكيك تحققاتها في الفرد الوا ^{حد}
 ان يقال ان تلك الامثال التي هي اجزاء حسابية لذات النباين لا مكان القسمة الخارجية في كل ^{حاصل}
 في الجملة بخلاف الامثال المنتزعة من الاشد ذاتها ليست حاسبة لذلك التباين كما لا يخفى هذا
 ما قاله في الحاشية على هذا المقام مع قوله فتدبر في آخرها قائما فان المقصود بيان الفرق بينهما مط
 لالحال لا نزاع كما يتوهم من ظاهر عبارته فتأمل **قوله** ثم عجيب اختلاف الافراد الخ دفع
 لما يتوهم من ظن قوله ويفسر من يكون احدا للفردين اذ الظن منه ان التشكيك في الكلى بهذين ^{الوجهين}
 مجرى اختلاف افراد الكلى بحسب الشدة والضعف والزيادة والنقصان وذلك بتحقيق او لا
 وبالدلت في افراد المبادئ الكلية كالسواد المطلق والطول المطلق فييبك يكون ذات الكلى الذي هو
 المبدء مشككا وهو اجمعوا على ان لا تشكيك في المبادئ كما صرح به المصنف في قوله ولا في اصول ^ض
 اذ المراد منها المبادئ وخاصة الدفع ان التشكيك في الكلى يتحقق ما لم يتصف بما يوجب صدق ^{قوله}
 الكلى على افرادة به وهو فاختلاف افراد المبادئ ابديا لا الوجهاين ليس موجب للتشكيك فيهما
 بل يوجب التشكيك في مشتقاتها اذ لا يختلف المصداق المبادئ فاد يوصفهم باصديقا
 الذي هو مناط التشكيك اذا اختلف وعدهم انما هو باختلاف المصداق وعده لا غير بل هو
 سبب الاختلاف في مصداق المشتقات لان مصداقها قيام المبادئ فمضى اختلاف اختلاف
 مصداقها فاختلاف صدقها لكن في تحقق الاختلاف بهذين الوجهين في مصداق المشتقات ^{يوقع}
 خفاء عما سياتي من الشارح نفسه وهو ان المقول بالتشكيك هو الاسود المطلق المشتق ^{الشوا}

من الشواهد المطلق ولا يختلف في افرادها قاطعة كما تقرر بالمختلف هما هو خصوصيات الافراد وصدق
عليها وتلك الخصوصيات ملغاة في مصداق الاسود المطلق اذ مصداق طبيعة الشواهد من جنس
هي وكذلك الازيد ولا ينقص في الكم المتساوي والمنفصل فان في الشكيات بهذين الوجهين بررنا
فبقول وبالله التوفيق ان الشكيات بهذين الوجهين انما هو باعتبار ان الفرد الاشد والازيد
من المبادي كما قام بالمعرض يكون صدق المشتق من طبيعة ذلك الفرد التي هي المبدء الكلي لا الشد
وانريد على معرض ذلك الفرد ان صدق عليه يكون بمثابة كثرة بالقياس الى معرض المفرد
الاضعف والافتقار الى امثاله وتزاعها عنه اذ معنى الشدة والزيادة ليس الا هو وكل
واحد من تلك الامثلة قائم بذات المعرض لقيام منشأته به ومصادرة لتحقيق ذلك المبدء الكلي
فكان ذلك المبدء يتحقق فيه بمراتب كثيرة وهو صدق المشتق منه الذي فرض مشككا فكان
صدق ذلك المشتق ايضا كونه مملأ كية عما ذلك المعرض وهو معنى الشدة والزيادة الذي
وعب صف صدق الكلي بهما في الشكيات يتحقق الشكيات في المشتق بهذين الوجهين بدون
انزوم الشكيات كما في المبادئ والاثباتات ان يوجد فرد واحد منها كذا فان هدم اساس
او يرد الشارح على هذه الوجهين في ان في انفراد الواحد من المبدء اذ كان شديدا كالشواهد
الاشياء به بالقياس الى الشواهد المطلق فانه يبرر التحليل الى امثال الضعيف يصدق عليه مرة واحدة
وهو التحليل اليها يكون اذ اكد كية يصدق على كل واحد منها مرة واحدة فلا يتحقق في المبادئ
فرد واحد يصدق عليه كية بمراتب كثيرة كما في المشتقات هكذا حققه المحقق الا وان في ان
التي هي **قول** انما انتفاء او قدمية والاولية عن الثاني اذ اثبات لدعوى المصنف ان
الامر لفظ الثاني في البيان بادل لفظ الماهية الذي كان في عبارة المصنف اشارته الى ان المراد بالماهية
ليس من خواصها الشائع المتبادر وهو للقول في جواب ما هو المراد بها هو الثاني بالمعنى او عمليين يقوم عدم تمام التفرقة
في البيان اذ يعلم عدم الشكيات في المطلق ايضا لا **يقول** معناه ان يختلف بمائة وانما غير ذلك ليعلم
من ظم الكلام ان المراد بان سواء هو اشتركت في كون ذلك الكلي ذاتي قاطعة توجه النقص بالعارض لا شدة

اذ لا بد في كونه عارضا لها اذ الفرق بين الاثنين ان المتحرك وتخاصا الدافع ان المراد به هو عدم الوجود
 بالوجهين المذكورين اذ تحقق واحد منهما في الذاتي يستلزم المحال وهو المجعولة فيه وهي ليست
 بمجموع في العارض فيجوز ذلك الاختلاف في العارض لا في الذاتي **قوله** واورده عليه حاصلا
 معارضة بايراد الدليل على تحقق الوجودية في الذاتي بان القوم صرحوا على ان حمل العالي منه لكان
 على المتأخر بواسطة المتوسط كحل الجسم ^{على} الانسان بواسطة الحيوان حتى قالوا ليجعل الحيوان ^{هذا}
 اوسط في دليل اثبات الجسم للانسان لكان دليلا لما وهو استدل بالعلية على المعركة فثبت
 ان ثبوت المتوسط للسافل على ثبوت العالي له فصدق في العالي عليها بخلاف والظن ان من لم ^{لطا}
 الثاني في دليل المسئلة الذي اوردناه لنقل الوجهين المذكورين في الذاتي اخلافا فياس
 الاستثنائي بانه لو تحققا فيه يلزم مجعولة وهو بطل فالقدم الذي هو تحقق الوجهين ايضا بطل
 وحاصل الايراد ان بطلان مجعولية الذاتي التي هي لازم لتحقيق الوجهين فيه ممنوع بسند ما
 نقل لقوم به اذ هو صريح في مجعولة وحاصل الحل على التحريم في السؤال هو ان المجعولة في الذاتي
 على مخوئين ^ع وهو تعليل بامر خارج عن الذات وجائز وهو كون بعض الذاتيات واسطة في
 ثبوت بعض اخرى مما ظهر من كلام القوم هو الثاني وهو ان يوجب التشكيك لعدم استجابة اختلاف
 المصدق وما يلزم من تحقق الوجهين فيه هو النفي الاول اذ يتحقق الوجهين يجب ان يكون ثبوته لبعض
 الافراد بحيثية الاقتضاء اما من الذات كما في الاولوية او من صدقه على البعض الاخر كما في
 الوجودية وحيثية الاقتضاء امر خارج عن الذات وهذا يوجب اختلاف المصدق فيوجب
 التشكيك وفيه وان المراد في سياق كلامه يقتضي ان يكون جوابا مستقلا بان المراد في قولهم ان
 التعليل في الذاتيات محتمل هو بالعلية مطلقا بالمراد هو المقصود والثواب وهو يجب ان يكون مقبولا
 على المشتق بالفتح بحسب الوجود ومما نزع فيه ايضا كما تقدم وهما محالان في الذاتيات لا محالة
 كمال الوجود والمصدق وانما حكمه بعلية البعض اشوب بعض البعض انما هو في مرتبة الحكاية
 وبالمسا محسنة من قبل العقل الباهية اليه او هذا لا يوجب اختلاف المصدق حتى تنافي التشكيك

التشكيك فيها كما قال فيها ان الحثية التي هو صدق حمل العالي على المتوسط بعينها حثية مصدق
 هما العلل على السافل فليست ههنا حثيات متعددة بحسب اختلاف المصدق ويلزم التشكيك
قوله فتفكر اشارة الى ما في استقوال الجواب الاول من الخفاء اذ حاصله ان التعليل في الذاتي
 مطلقا ليس يحتمل بامر خارج عن الذات وهذا غير لازم من تنصيص المقوم فنقول ان اقتضيه
 لتحقيق الوجهين المذكورين في الكلمة المطلقة العلمية فيجوز تحققيها في الذاتي فيجوز التشكيك بهما
 فيبناء على تجوزكم فيه فلا يتم الجواب وان اقتضى تحقهما العلة بمعنى المقضي وهو في الذاتي
 فيرجع الى الجواب الثاني فلا يستقل بل يستدرك لكفاية الثاني وحده وقوله ان تحقق الوجهين
 في الكلمة يقتضي الامرين جميعا التعليل بالامر الخارج والاقضية وكلاهما محالون في الذاتي
 متحقق في الجواب الاول ومناطه هو الاول في الثاني هو الثاني وان كانا متادريين فاما العلم
 يحتاج الى توفيق الفهم **قوله** وعلى الاول فلما يكون الخ وفيه اناختار الاول ولا ثم بطلان
 الثاني اذا اضعفت والا نفص لسيا من افراد الاشياء والافريدي في الواقع في المباداة التي يكون
 الكاشك كافيها بهذين الوجهين حتى يفرض ههنا كونها من افرادها يستلزم باستقائه الخلف
 بل كل المتقايدين من افراد الكاشك الذي فرض كونه مشككا اذ الموصوف بوجوه التشكيك اما
 صدق الكاشك او انفر على سبيل المنع الخلو كما ذكره اشار في مواضع عديدة لا الكاشك ولا كاشك
 مشترك لا يتصل ان صدق الكاشك على الفرد ليس الا الكاشك المحقق في هذا الفرد فلو انصف الصدق
 انصف الكاشك ايضا **قوله** ان الكاشك في هذا الفرد ليس له هذا الفرد وهو ليس بمشككا
 لعدم اشتراكه وحله ان المراد بل لا هيبة في قوله فاما ان يكون الشيء مقوماً لشيء ما هيته
 هي الماهية المشتركة بينهما وبين مقابلها الماهية الاضعف والا نفص لاهية ماها المختصتان
 كما توهمه المعترض اذ على تقدير خروجه عن تلك الماهية المفروضة تشكيكها لا يجوز ان يكون
 دخل في مصداقها والا لو يكون ذاتيا بخلاف الكاشك العريض فان الخارج عنه جاز ان يكون له دخل
 في مصداقه وجاز ان يختلف صدقه لسبب اذ لا يصير الكاشك عرضيا وهو عين للفرد فلا يثبت

الحال

الخلف وهذا معنى قوله ولا يلزم في العارض على هذا الشق الخلف فتأمل **فصل** في مجوز ان
 يكون الذات آحادا حاصله انه يجوز ان يكون الماهية الواحدة اشده واكمل في مرتبة ^{القص} واضعف و
 في مرتبة اخرى من غير تزايد ونقصان بل الحاصل في كل واحد من المرتبتين هو نفس الماهية
 من غير شي نزدي عليها ومن غير اعتبار من فاعها ونفس الماهية مبهمة بالقياس اليها
 بان يمكن حصولها في كل واحدة منهما ولا يتعاش واحدة منهما في نفس الماهية ونظيره
 في المحسوسات تحلل الجسم وتكاسفه بان يزداد مقدار الجسم من غير انضمام الشيء معه
 وينقص من غير انفصاله عنه على البقرة عند الحكماء غايته انه يلزم ان يكون الشيء الواحد
 منشأ لا نتزاع المفهومات المختلفة وهول بين مجال بل واقع كما في الواجب بالقياس الى صفاته
 فان ذاته تعالى من حيث هي من غير تقييد عليها به منشأ لا نتزاع ذلك الصفات المختلفة
 كما تقر في مجوز ان يكون الماهية الواحدة منشأ لا نتزاع الشدة والضعف بنفسها لا بسبب
 خارج عنها فيجوز التشكيك فيها بهذا الوجه قال فيها ذهب الاشراقيون واتباعهم ^{الشدة} ان توصيهم
 المذكي في الشرح المصدا يقول مجوز ان يكون وقائده له بما ذهب اليه الاشراقيون حاصل انه
 ذهب المشايخون الى ان تمايز الامرين في تقريرهما يحافظ العقل ان نفس الماهية باينكون
 كل منهما مغايرة لماهية اخرى من غير اشتراكهما في اسرجهما اصل كما قل في الحقول او باللفظ
 المتنوعة بعد اشتراكهما في الماهية الجنسية كالفواخ الحيران بالنسبة اليه او بالعلم امر به ^{صنفه} صنفه
 كانت او منصفة بعد اشتراكهما في الماهية النوعية كاصناف الانسان واشخاصه بالنسبة اليه ^{الاشد} اشده
 لما قال الاشراقيون هذا الحصر هم بالمجوز ان يكون ذلك المتمايز بكل نفس الماهية ونقصها لا شئ
 نزدي عليها فانهم يجوزون ان يكون لنفس الماهية من حيث هي مراتب يعنى جاز ان يكون ^{الماهية} الماهية
 بنفسها قارة منشأ لا نتزاع الكمالات والشدة واخرى منشأ لا نتزاع النقص والضعف ولا يزيد
 ولا ينقص عليها وعنها بشئ والمرتبة نفس الماهية من حيث انها مبدأ ومنشأ لا نتزاع الكمالات
 والنقص لا بشئ نزدي عليها كما يتوهم من ظاهر عبارة ولا لا يكون احتمال رابع كالا يخفى ^{وهذا} وهذا

وهذا الاحتمال الرابع هو حريم النزاع اى محله بان الاشتراقيين جواز ولاه المشايين
 ابطولة بالدليل قال فيها قال العلم للحكمة الثمانية ان ما قال بعض اجواب لا يستدل المشايين
 على زعمهم من قبل الاشتراقيين وحاصله ان النزاع بين الاشتراقيين والمشايين انما هو
 الرابع وهو لا يبطل بالدليل المذكور لانهم قالوا ان التقارب قد يكون بين الامور بكمال
 نفس الماهية في احدها ونقصها في الاخرى كما هيته السواد والحار فان نفسهما في احد الفردين
 اشده من نفسها الحاصلة في فرد اخر بلاد مخرجة شيى اخر خارج عنها لانه يكون لشدة السواد وضعفه
 وكذا شدة الحرارة وضعفها في مرتبة متأخرة عن مرتبة سنخ الماهية وهذا معنى قوله فيها لا
 نرايد عليها اى على نفس ماهية السواد والحار وهما غير معتبرين في سنخ الماهية يعنى اذا كانت
 الكمال والنقص مخرج عن الماهية فلا يكونان حاصلين لها في مرتبة سنخ الماهية بل في مرتبة
 متأخرة عن مرتبة نفس الماهية قال فيها قوله واداه الخ تحريرا لا لبيل المذكور بحيث يندفع
 عنه ما نتمم المذكور وثبت الحصر المذكور ويبطل الاحتمال الخامس عن الاقسام المذكورة و
 ان المراد بقوله اما ان لا يشتد لا غلشي ليس فيما يقاها اى على امر هو مصداقها ومبدء افتراضها
 فلا فرق بينهما وبين متجانسة في مرتبة المصادق فلا يصح احدهما المتقابلين دون الآخر
 الترتيم بل لا مرجح وان اشتد فلا يخلو عن الاقسام المذكورة فنثبت الحصر على هذين لا يستدل
قوله اقول لا يخلو اما ان يكون المراد بانه اجواب عن المنع المذكور المستند باو واجب بجانته
 او بجانته باخرهما فانه سابقا في الحاشية المذكورة قبل هذا القول بل فصل **قوله** الواجب لذاته فهو
 موجود آه بطلان للسند المذكور باننا يعطى للسند ثلثة اقسام من المنع المذكور هو ان يكون
 "الماهية الواحدة منشأ للثلاثة والزيادة في بعض الافراد والمساواة في بعض اخر فلا يصح
 ان يكون الاشد والاضعف وكذا ان لا يرد والناقض موجودين في نفس واحد في الوجود او في الوضع
 سبيل المنع الخلو بخلاف الواجب فانه موجود واحد يجمع كما لا ينفك وهي تمامها لاجبة الى حاشية
 واحدة ومتضمنة فيها توصيف ان الوجود اذا كان واجبا لذاته يكون مستغنيا عن الغير في حدة ذاته

الذات

عامية الشارح في ان الظاهر من

١٩٢

في كل ما هو كمال الموجود اذ لو افتقر ذاته في شيء منها الى الغير لا يكون واجبا لذاته هيلزم ان يكون
 عين الوجود لانه غاية مراتب الموجودات بحيث لا يتصور فوقه مرتبة الموجودية ويكون تلك
 الذات منزهة عما يشوب النقص لما قام للوجوب بالذات وتخلص ما ذكره بعض المحققين ان
 القول بعينية الصفات اذ حقق يرجع الى نسبتها وترتيب الثمرات على الذات من حيث انها واجبة
 بالذات واذا كانت تلك الذات بحيث يترتب عليها ثمرات تلك الصفات فيستحق ان يطلق عليها
 الالفاظ الموضوعة لتلك الصفات باعتبار ترتيب تلك الثمرات وهذا معنى تضمن الصفات في
 الوجوب بالذات كما لا يخفى على من لم يراهم من بعض تلك الصفات هذا حاصل الشرح مع الحاشية
 في هذا الموضع قال فيها في آخرها فتفكر لعله اشار الى ضم ما يرد على ظاهر العبارة من ان غرض الشارح
 بيان الفرق بين اختلاف نفس الماهية بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان وبيان الوجوب
 بالذات بالقياس لصفاته المختلفة بان الواجب بالذات موجود واحد منشأ جميع تلك الصفات
 دائما في جميع الاحوال بخلاف نفس الماهية بالقياس الى الشدّة والزيادة ومقابلتها
 اذ هي في حالة موجود ينتزع منها احد للتقابلين دون الآخر وفي حالة موجود آخر بالعكس
 اذ الشدّة والضعف من الماهية وكذا الزيادة والنقصان متمايزان في الوجود وفي الموضع
 على سبيل المنع المخلو كما اشرنا اليه سابقا بخلاف العالم والقادر وغيرهما من الصفات فانها
 لا تمايز بينهما في مرتبة المصادق اصله بوجوب الوجود في مادة الواجب سبحانه وتعالى
 فبره عليه بان هذا الفرق لا ينفع في دفع المنع المذكور فانه لما كان كون الشيء الواحد الموجود
 بوجود واحد منشأ لا ينتزع الا موهو المختلفة دايما بحيثية واحدة وهي حيثية الذات فجوهر
 الماهية الواحدة بنفسها منشأ لا ينتزع الا موهو المختلفين في الموجودين المتمايزين او
 وانظر وجه الدفع انه ليس في الواجب امور مختلفة ومنزوعة عن نفس ذاته تعالى كما
 المنع بل لما كانت ذات الواجب واجبة بالذات والبرهان يدل على ان كل ذات كذلك ^{تتوهم} ^{تتوهم}
 عليها كل ما هو كمال الموجود وتنزهت عما يشوب النقص بحيثية الوجوب بالذات اذ قد

الشئ من الاول وثبوت الشئ من الثاني ينافي الوجوب بالذات فيصير اطلاق الالفاظ الموضوعية لثلاث
 الكمالات على تلك الذات من حيث انها واجبة بالذات لاند ذاتها تعالى يحصل في العقل ويك حظه
 من حيث هي فيتنزع منها تلك الصفات المختلفة كما ظنه المبرر واذ هو لا يمكن كما سبق في قول
 المعلم للحكمة اليمانية حيث قال في شأن الوجود المصدق وبالجملة المنتزع والموحظة بالنسبة الى تلك
 الحضرة هو البرهان لا العقل فاما **قوله** ولا اختلاف بحسب الصفات لا يجري نفعاً الا قال
 في الحاشية المتعلقة على هذا الموضع اذ الوصف الاضافية منتزعة بالقياس الى امور متباينة
 فالاختلاف بحسبها لا تكون مقيساً عليه فلا يجري نفعاً حاصله ان ذلك القول دفع لسؤال مقدر وهو
 ان المقيس عليه لكون نفس الماهية منشأ لمتزاع مراتب الشدة والضعف وهو ذات الواجب بالقياس
 الى صفاته الاضافية كرافية تعالى للزيد وعمر وغيرهما وحياته واماته وتشكيله لهم فانها
 تنترع عن الذات في الحوادث مختلفة بان كانت موصوفة ببعضها دون بعض في حالة دون
 اخرى كراتب الشدة والضعف من غير فرق فيكون الواجب مقيساً عليه بالقياس الى صفاته الاضافية
 وان لم يكن مقيساً عليه بالقياس الى صفاته الحقيقية وحاصل الدفع ان تلك الصفات وان كانت
 عن الذات في الحوادث مختلفة لكن منشأ انتزاعها ليس بنفس الذات من حيث هي فذلك يكون
 الواجب مقيساً عليه لراتب الماهية بالقياس الى صفاته الاضافية فانها منتزعة عنه تعالى بالقياس
 الى امور متباينة لانها منتزعة عنه بما هو هو فلا يصح قياسها عليه بالنسبة اليها فاطل يدق النظر
قوله وتحقيق المقام الاجاب للاعتراض الا في ولهذا قال وبهذا اي بالتحقيق المذكور
 يندفع ان الشواهد لا ولما كان مبني لا اعتراض على الخطأ فيما بين التشكيك واشتبه عليه ما
 فيه وما به هو في الواقع ومبني الجواب على بيان ما هو حق ثابت في الواقع سماً بالتحقيق وحاصل
 الاعتراض ان التشكيك ليس في العوارض ايضاً كالليس في الذاتيات فانقي التشكيك مرسلان
 التكلياً بوجهين احدهما اعنى الشدة والزيادة ومقابلتهما لان بهما التشكيك لا ينافي في العا
 كالشواهد مثله الا بان يختلف افراد في الاجسام بان يقوم بجسم فرد شديد وبآخره ضعيف

في قياس
 الواجب بالقياس

فذلك الجسمان يكونان مختلفين في السواد وهو التشكيك على نزع المعارض فقالا انهما ان مختلفا
في ماهية السواد وجزئهما لزم التشكيك في الذاتيات وفي امر خارج عارض لهما فيلزم الخلف اذ
المفروض هو التفاوت في السواد وقد جاءت في عارضه لا يقيم على اننا نقل الكلام الى ذينك ^{جانب} العا
الذين هما متحققان فيهما باثباتهما اما ان يختلفان في ماهيةهما او جزئيهما فيلزم التشكيك في الذات
وفي عارضهما فيلزم الخلف وهكذا في هذا العارض فان نفي التشكيك بحسبهم سنا وايضا ان
السوادين اما ان يتحد في الماهية فلا يكون التفاوت في الماهية ولو كان التفاوت في العارض
يلزم الخلف او يختلفان فيها فلا يتعلل شدة احدهما وضعف الآخر اذ الماهيات المتباينة
لا يقاس بينها بالشدة والضعف فلا يقال ان الحركة اسند من السواد وحاصل الجواب ان ^{التشكيك}
ينبغي لامر من احدهما ما فيه الاختلاف والآخر ما به الاختلاف اذ التشكيك في الكل انما
يتأتى باعتبار تفاوت صدقه وتحمله على الافراد متواطيات اذ هو معترف في كل والتفاوت في
الصدق لا يحصل الا بعد التفاوت في المصادق لانه علة واختلاف المعلوم يستلزم لاختلاف
العلة كما تقرر فاختلف افراد المبادي في المعارضات بهما لا يوجب التشكيك فيها ^س بالقياس
الى المعارضات لعدم حملها عليها بالمواطيات ولا بالقياس الى افرادها لعدم تفاوت مصداقها
فيها فان تفاوت صدقها عليها اذا اختلف في المصادق لا يتصور بدون الاختلاف في المصادق
وهذا لا يتأتى التشكيك في الجوهريات اذ لا يتصور فيها اختلاف المصادق الذي هو نفس الذات
نعم ان اختلاف افراد المبادي في المعارضات يوجب التشكيك في المشتقات منها بالقياس الى
معروضاتها فامنه التشكيك هو المشتقات ومما به هو المبادي فاختلف افراد السواد مثله
بالشدة والضعف يعني الاجسام سلب التشكيك في الاسود الذي هو مشتق من ^{التشكيك} السواد الجسم
الذي هو الجنس بالقياس الى تلك الافراد المختلفة بهما او كالجنس لان تلك الافراد تختلف
بالنوع لا بخلاف لوانها كذلك فيعقل شدة بعضها وضعف بعض الآخر بعد اشتراكها في
الجنس وكما الجنس فقولها مشتركان في الطبيعة الجنسية كالسواد مثلك اشارة الى دفع
الاثر

الاعتراض الثاني للمصدر بقوله وايضا ما ان يتحداه وقوله لتحقيق الاشخاص الكثيرة في كل مرتبة
 اسسرة الى دفع ما يتوهم من ان هذه اللوازم يجوز ان يكون لوازم الاشخاص فتكون تلك المراتب ^{مختلفة}
 بالشخص لا بالمهية والمدعى هو الثاني فلا يتم المقرب وحاصل الدفع ان كل واحد من تلك المراتب
 مفهوم كماله اشخاص كثيرة فلا يجوز هذا الاحتمال فثبت الاختلاف بين تلك الكليات وهو المراد
 بالاختلاف بحسب الماهية فيتم الدليل وقوله ولا ان لا يلزم اتحاد البياض الصف مع السواد الصف
 والمراد بالصف اعم من ان يكون طر فحقيقيا الذي هو الواحد بالشخص او بالنوع او قريبا منه كالم
 القريبتين الى طرفين منهما فانها في حكم ما في ان العتلا كما يستحيل اتحاد الطرفين يستحيل اتحاد ^{في مباحث الشئ وادراج}
 ايضا في دفع ما يتوهم وهو انه يجوز ان يكون الاوساط كلها متحدة فيما بينها بالمهية والمقابلة ^{سواد}
 القريبتين الى الطرفين الحقيقيين من السواد الصف والبياض الحق بحيث لا يكون فرقهما الا ^{بيان الطرفين الحقيقيين}
 حق من طرف آخر متغايرتين بالمهية مع الطرفين فلا يلزم اتحاد الطرفين الذي هو المرجع عند ^{بيان حال}
 العقل وتوجه الدفع ظان فيها وهذا بحسب المشهور والنظر الجلي اذ اى كون السواد المطلق
 والبياض المطلق فسيم لمراتبهما المختلفة بالشدة والضعف مشهور بين القوم والمحاكم بما يردى
 التالى والتحقيق الذى يقتضيه الدليل وهو انها عرضيان لها وهوان صدقهما عليها بالشئ
 عند العقل اذا العقل يجد من نفسه ان صدقهما عليها لا يختلف بالذاتية والعرضية بان
 يكونا لبعضها ذاتي وبعضها عرضي فاما ان يكونا ذاتيتين لها كالأعرضيين لها كذلك
 فعرضيةما لبعض يستلزم عرضيةما للكل لكنهما عرضيتان للمرتبة الوسطى التى نسبتها اليهما
 على الشوية بان لا يغلب فيها احدهما على الآخر والا يلزم تقوم الشئ بالصدقين والثانى باطل
 فثبت انها عرضيان لها فلزم انها عرضيان للمراتب كلها وقينه نظرا لث السواد والبياض
 المعاني الحقيقية التى يقتضى المبادئ المتفرقة في ذات الموصوف بهما لث المفهوم الاضية
 المحضة التى لا يكون فيها ذلك الاقتضاء فلو كان صدق ذينك المفهومين على مرتبة منهما على الشئ
 كما نزع المستدل فكذلك ان يكون في ذات تلك المرتبة من ان اخدهما مبدءا أو مطابقا لث

للدوليت كما طعن البعض يلزم التشكيك في المبادئ بل في كثير من الجواهرات وهو خلاف الاجماع
 فانه مخرج التشكيك في الاولوية والاولية ومثال كليتها الموجود فانه في الواجب تعاويذ
 اذ تحققه فيه علة لتحقيقه في الممكن وكذا تحققه فيه تعالى لانهم ذاته تعالى ومقتضاه تعالى
 بخلاف الممكن فان تحققه فيه من حيث الاستناد اليه تعالى ونقير الجواب عن هذا الاستدلال
 قد مر منافي صدق البحث فتذكر **قال فيها** تحقيق المقام ان ههنا سوادين تائيد لهذا ^{سند} الاستدلال
 وفي لفظ التحقيق اشارة الى ان المشهور عند الجمهور فيهم خطأ باعتبار اشتباه ما بين التشكيك
 وما به هو اذ هو في المشتق من الاضافي من الكيف والكم كالا سود الاضافي والطويل الاضافي
 والكثير كذلك لاني الحقيقة منهما كالسواد الحقيقة مثال وكذا سببه لاختلاف افراد المبدأ ^{في} الاضافي
 وتلك الافراد وان كانت ———— لهما لكن صدق الحقيقة منهما عليه بامع عزها للنظر ^{عن}
 الخصوصية التي هي فيها مختلفة بحسب مراتب الشدة والضعف بخلاف الاضافي منها فان
 صدقه عليها من حيث الحقيقة اذ انترع عنها انما هو باعتبار مقايسته بعضها مع بعض
 وتلك المقايسة انما هي بين الخصائص فتلك الخصوصية منشأ لانتزاعه فيكون المشتق ^{من}
 الاضافي هو المشكك قال بعض المتفطنين حين الاشتغال بقراءة هذا الشرح الذي ^{مصدق}
 الحجة في المشتق مطلقا قيام المبدأ اسواء كان من الحقيقة او من الاضافي فلا يخلفا ما ان يكون
 صدق المبدأ على افراد متفاوتة او لا فعلى الاول يلزم التشكيك في المبدأ وهو خلاف ^{جماع}
 وعلى الثاني لا يتحقق في المشتق منه ان صدقه هو ذلك المبدأ لغير المختلف في افراد ذلك
 يكون هو ايضا مختلف في افرادة على ما قررناه فنقول ان افراد السواد والبياض لا يربوا في
 مختلفة في معروضاتها بالشدة والضعف في مرتبة خصوص فردية باعتبار مقايسة
 بعضها الى بعض ولما كانت حقيقة السواد الحقيقة والبياض الحقيقة منترعة منها ^{قطع}
 النظر عن تلك الخصائص فتلك الطبيعة واحدة في الافراد كلها وهو المبدأ في حمل
 المشتق منه فلا يكون هو مشككا لعدم اختلاف المصداق فيه بمخلاف الاضافي منها

له قوله
 "وأن يكون
 وهم أو غيرهم
 فأنما سمى
 هذا من الزيادة
 علماني العام
 هو السقف في مقام
 ١٩٨
 البيت والحق
 جليل في الزمان
 للزبائن كسفا
 للعلماء فاصول
 في فنون كذا
 صوب
 صيب الله

فانه وان كان مفهوما واحدا لكن منشأنا نزاعه تلك الخصوصيات المختلفة باعتبار التقادير
 المذكورة فمصدق المشتق من الاضافي وان كان ذلك المفهوم الواحد لكن لا مطلقا بل باعتبار
 المنشأ وهو تلك الخصوصيات المختلفة فتلك الخصوصيات داخلية في مصداق المشتق من
 الاضافي وجارئة عن مصداق المشتق من الحقيقة وان كان صدق كل منهما على تلك الاضافي
 على التواطؤ اما صدق الحقيقة فظاهر واما صدق الاضافي عليها فلاونها وان كانت مختلفة
 لكن صدق ذلك المفهوم عليها غير مختلفة واما المشتق منه فصدقه على افرادة مختلفة لان
 مصداقها اذ المصداق فيها يرجع الى تلك الخصوصيات التي هي منشأنا نزاع مبدأ ذلك
 المشتق فيكون ذلك المشتق مشككا بل هو وقوع التشكيك في معجزة له وفرض على ذلك حال الكم
 في كونه حقيقيا وادفيا ومبدأا وشككا من كل منهما في التشكيك وعدمه فالبدء الأول
 يكون مشككا سواء كان من الحقيقة او الاضافي واما المشتق فمشككا اذ اخذ من الاضافي
 والزيادة **قال فيها** ويمكن ان يقال بعض وجوه التشكيك انه توجيه لكلام القوم من
 الزيادة ومقابلها وكذا الشدة وما يقابلها من وجوه التشكيك وحاصل ان التشكيك
 بهذين الوجهين في الكل مجرى اختلاف افرادة واصنافها بهذين الوجهين بدون الاختلاف
 في مصداق الكل وصدقه عليها وشار الى تنبيهه بقوله فيها وهذا اظهر فيما هو ذاتي لها
 اذ مناط اختلاف الايراد والذاتي متحد معها بالذات في الذات والوجود بخلاف العرضي
 فيلزم في الجوهرات كما قال فيها فعلى هذا يكون التشكيك بهذين الوجهين من خواص
 الذاتي ويمكن ان يكون توجيهها لما ذهب اليه الزواقيون من القول بالتشكيك في الماهيات
 والذاتيات وهوان التشكيك في الذاتي يتا بهذين الوجهين اذ هو بهما راجع الى اختلاف الايراد
 وانضافها بهما وهو ليس بمجرى الذاتي بل لا يكون بالذات الا فيه كما يفهم من القول بكونه بهما
 من خواص الذاتي قال في اخرها فينا ملعل اشار الجاهل وهو ما قرأه في صدر هذا البحث في نوع
 عدم بهذين الوجهين من وجوه التشكيك بحيث لا يمكن تحققهما في الذاتي فتذكر

قال في

ونشكر ما هبة المقدار فيهما آه يعجزان الخط الطويل والقصير لا تقاوت بينهما
 في طبيعتهما الخطية وهي كون المقدار ذو بعد واحد اهذه الطبيعة لا يزيد ولا ينقص بل انما
 الزيادة والنقصان في مرتبة خصوصية الفردية بامور زائدة على نفسها سواء كانت فصولا
 والطبيعة جنس او عوارض وهي نوع فتلك الامور الزائدة التي حصلت في مرتبة تغاير الفرد
 بعد مرتبة الماهية وزائدة عليها هي سبب الشدة والضعف والكمال والنقصان لا الطبيعة
 الواحدة من حيث هي هي كما ذهب اليه اشرافيون كيف وكون الشيء الواحد مبدءا موقفا
 بحيثية واحدة مما يستحيل العقل ضرورة وما ذكرنا من ان احساس المتحرك فصل الحيوان
 مع ان كل واحد منهما مختلف في افرادة فجوابنا انهما ليسا بفصل بل هما من اثاره والفصل هو
 مبدءا الذي هو صورته النوعية وهي غير مختلفة في افرادة **فان قيل** اذا كان
 للبدا غير مختلف في افرادة فكيف يختلف اثاره اذ قد تقرر في مقرة ان يتخلف الاثار عن المبدء
 مح فيجاب ان يكون المبدء الذي هو الفصل مختلف فيهما ايضا فيعود المحذور **قلنا** ان ذلك المبدء
 مقتضى لتلك الاثار ومؤثر فيها لا تسعة تامة لها حتى يجاب ان اتحاد الاختلاف عند الا
 والاختلاف كما يتوهم فجواب ان كون التخلف لاجل اختلاف الاستعدادات التي هي خارجة
 عن المقتضى ولعلنا اشار اليها الشواهد والجواب بقوله فتأمل قال فيها وتوضيحه اقول توضيحه
 ويحك منه ان الكامل والناقص والشديد والضعيف افراد مختلفة متميزة في الوجود
 تكثر افراد لا محالة لا يخلو اما ان يكون لتكث الطبيعة او عوارضها انما لا يمكن يتي
 مختلفة لم يتعدد الافراد بل هناك فرد واحد فهنا ان كان الاختلاف باختلاف الطبيعة
 فكان الكامل والناقص وامثالهما لطايع مختلفة لا طبيعة واحدة متضمنة بتلك الصفات
 من عدمه ان شراقيون وان كان بسبب اختلاف العوارض مع وحدة الطبيعة فتلك العوارض
 بالنسبة اليها اما ان تكون فصولا وهي جنس لها او عوارض مصنفه او مشخصة لها وهي
 نوع لها فيكون الكمالية ونحوها لا محالة يتيقن انما لا ينقسمها كما من عدمه انما لا يحسن

قال في
 احسن الحاشية
 المتعلقة على
 قوله ليس يتيقن
 قوله ليس يتيقن
 بقول
 لان الغائب
 والناقص من
 المبدأ
 ١٩٩
 مولود
 حبيب الله
 له قوله
 هو صورة النوع
 انما النفس
 الحيوانية
 التي هي مبدأ
 الحس والحواس
 مولود
 حبيب الله

قوله

التشكيك فاقولت اليس من المستبين انه حاصل ان مصداق حمل الوجود على الماهية
 للممكنة ليست هي بنفسها من حيث هي كما في الواجب لذاته تعالى بل من حيث الاستناد
 اليه تعالى ولذا يكون مشككا بالقياس اليها لكن ذلك الاستناد الذي هو مصداق الحمل
 الوجود عند الاشراقين استناد نفس الماهية بان كانت الاثر بالذات المرتب على الحمل
 هي بنفسها والوجود اثر بالعرض وعنده المشائين الاثر بالذات هو الماهية لكن لا بنفسها
 بل من حيث الوجود يعني ان وجودها هو الاثر بالذات وهي بالعرض كما يثبت في موضع
 على التفصيل فاذا كانت نفس الماهية مستندة الى الجاهل كما هو عند الاشراقين القائلين
 بالجعل البسيط يجب ان يكون حمل تلك الماهية عليها من حيث استنادها الى الجاهل كما في الوجود
 عند المشائين من غير فرق واذا درست هذا فاعلم ان الجوهر لا على اذا وجد الجوهر لا على
 الجعل البسيط كما هو الحق عند المحققين فيجب ان يكون صدق الجوهر على الا على منه اقدم بالذات
 صدقه على الوجود منه اصدق على الوجود منه من حيث الاستناد الى الوجود منه بخلاف
 صدقه على الوجود منه فانه ليس من حيث الاستناد الى فرد من افراده ولا الى صدقه
 على فرد من افراده وان كان الوجود محتاجا الى الواجب لكنه ليس فرد الجوهر وهو المعنى من
 في صدق حمل الجوهر على الوجود منه بنفسه من غير اعتبار حيثية اصله يعني من غير
 اعتبار الاستناد الى فرد منه ولا الى صدقه عليه صلا وهو معتبر في هذا الوجه من التشكيك
 فانه حاجة الى ما قاله بعض النظارين في توجيه هذا الاعتراض والترجم كلمة وكثرت في حق
 سبحانه وتعالى **قوله** قلت ان خلط الذات في الذاتيات انه حاصل ان المعبر في
 بوجه من وجوهه هو ان تصاف صدق الكل على فرد بذلك الوجه بسبب التوافق في
 كما فضلناه بما لا مزيد عليه وصدق الماهية على نفسها وكذا صدق الذاتيات عليها
 لا يمكن ان يتصفا بشيء من ذلك الوجه لعدم اختلاف المصداق فيها فصدق الوجود
 على الماهية وان كان من حيث الاستناد في الوجود على مختلف المشائين لكن صدقه على

له قول
 مقال بعض

الناظرين انه هو
 من لا ملحوظ
 من ارجب فاد
 به حاسبت

٢٠

على هذه الشرح
 حبيب الله محمد
 قولكم
 وهو الملك قاضي
 عليه سبحانه وتعالى
 عاقل ليس تشاؤنا
 حبيب الله محمد

على نفسه ليس كذلك وذلك لأن المحتاج إلى العلة ما يمكن أن يتصور سلبه وسلب الشيء عن نفسه
وعن ذاتيته مما لا يمكن أن يتصور فضلا عن امكانه في الواقع فكيف يتصور استناد الصدق
إلى العلة وأن كانت نفس لماهية مستندة إليها في آخر وجهها من الليس إلى الليس على ما هو مختار
الأشراقين بجواز النسبية الشيء في نفسه فيحتاج الأيسية إلى الغير بخلاف صدقه على نفسه
لأنه لا غير لعدم امكان تصور سلبه عن نفسه فلا يحتاج إلى جازم هذا وإن كان
واضحاً لكن لعله يحتاج إلى لطف الترحمة **قوله** فافلت أجزاء الزمان أي يعني أن الأجزاء المقدرة
للزمان أفراد لها أيضاً لا أفراد له سوى هذه الأجزاء وماهية ماهيتها مع أن بعض تلك
الأفراد مقدرة على بعضها بالذات فيجب أن يكون صدق ماهية الزمان على ذلك البعض المتقدم
مقدرة ما بالذات أيضاً كما في الوجود بالقياس إلى الواجب والممكن فإنه لما كان فرداً الواجب مقدراً
بالذات على فردة الممكن كان صدقه أيضاً على ذلك الفرد للواجب مقدراً بالذات من صدقه
على الفرد الآخر منه فلزم التشكيك في الماهيات ومنشاء الشك اشتراك لفظة المتقدم بالذات بين
ما هو من صفة التشكيك وهو كون الشيء محتاجاً إليه وبين ما هو متحقق منها هو كون الشيء
معروضاً للتقدم الزماني بالذات بحيث لا يكون الغير فيه واسطة في العروض كما حقق في
موضع **قوله** قلت التقدم الذي أنه حاصله هو الفرق بين التقدمين فما هو من وجوه
الاستحقاق ههنا وهو متحقق ههنا فليس من وجوه كما أشرف إليه آتفا في تحرير الاعتراض
وقوله ولو سلم أن هذا التقدم الذي يتحقق في أجزاء الزمان أيضاً من وجوه فالإضافة إليه
ممنوعة وهي استلزام اتصاف الفرد بذلك التقدم لا تصاف الصدق به إذا المتصف به هو
تلك الأجزاء لا صدق الزمان عليها والتشكيك في ذلك لا يحصل إلا بالثاني كما فصلنا في
مقدمة والإضافة المذكورة مبنية على عدم الفرق بين التقدمين وهو المراد بذكره الأقدام
في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الأفهام **قوله** بطريق الاستخدام أي تحقيقه قد مر من في
نظير هذا القول قد ذكر **قوله** لا تخلل النقل دفع لما يتوهم في هذا المقام أن تعريف المشترك

قوله
استناد الصدق
إلى ما سبق
على نفسها وكذا
٢٠١
صدق الثاني
طريقاً
جيب المذ
رحمة الله

الذي يستفاد من هذا التقسيم لا يعلم مصداقه باليقين اذ لا جزم للمنفى بشئ من مواد لان هذه
 الاوضاع لهذا المعاني معاينة يكون لكل واحد منها ابتداءا فمعنى قوله ابتداء هو كونه غير مسبوق
 بأخر فيلزم ان يكون تلك الاوضاع حاصلة معا فمعنى قوله بلا تدخل النقل حاصله ان معنى قول
 ابتداء ليس هو عدم المسبوقية حتى يلزم الاستحالة ^{عط} للمذكورة بل معناه عدم التدخل النقل يعني اذ
 كل واحد من تلك الاوضاع يجب ان يكون بحيث لا يلاحظ فيه وضع ذلك اللفظ لمعنى آخر
 ولو كانت متعاقبة في الواقع لكنه لما يراد الشك بعبدان هذا الفيد وان صرح على هذا المعنى لكون
 شكوكه اذ فيه احتمال خلاف المقصود وايهام الفساد قد فمع بقوله اذ المنقول ايضا موضوع
 فلو كان هذا الفيد في تعريف المشترك لدخل المنقول في المشترك فذكره ضرورة ليجرح المنقول عند
 ولهذا قيل انه لا يبيد كون المنقول ايضا موضوع وقوله فان الوضع لا يحتمل ان يكون دليلا لكل واحد من
 الحكمين المذكورين اعني الحكم بكون المنقول موضوع والحكم بكون المجازات المشبهة من قبيل
 المحققين امثال الاول فظاهر وانما الثاني فلان المجاز اذا صار مشهورا يصير مقولا اذ الفرق بين
 ليس الا بالشهرة وعدمه لان النقل من معنى الى معنى مشترك بينهما كما قال المصنف رحمه فان اشتبه
 في الثاني فمعنى قوله والافجاز ومعنى الشهرة كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى من غير قرينة وهو
 الحقيقة وقوله والمجاز ياخذ بازاء كل منهما ما تايده لثبوت الوضع في المنقول لان اخذ المجاز
 الذي يقضى استعماله على خلاف الوضع مقابلة المنقول يدل على ثبوت الوضع في المنقول وهو
 فاما قوله هو قسم من الحقيقة دفع لما يراد على المصنف بانه تكلف تكلفا مستغنى عنه
 جعل المشترك او المنقول اعم من ان يكون حقيقيا او حكما ليدخل المرتكك في احدهما ولا يحتاج
 حصر كثير المعنى في الاقسام المذكورة ولا حاجة اليه لانه راجع في المجاز بالنسبة الى المعنى
 الثاني وفي الحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول المنقول عنه فيندرج في قسم الحقيقة والمجاز لما
 هو بالنسبة الى المعنيين على ما وقع في كلام القوم وحاصل الدفع ان المرتكك حقيقة بالنسبة
 الى المعنيين باعتبار الوضعين لانه لو لم يكن بالنسبة الى المعنى الثاني لموضوع بوضع

جديد يجب فيه اعتبار العلاقة بين المعنى الثاني والمعنى الاول اذ قد يصير بالنسبة الى المعنى الثاني
 مجاز والمجاز يجب اعتباره بالاجماع وهو عارى عنه فلا يكون مجازا اذ انتفاء المذهب يستلزم
 انتفاء الملزوم ومما وقع في كلام البعض من اطلاق المجاز عليه فاعلم اخذنا بالنسبة الى المعنى
 الاول اذ هو اول بالا اعتبارا ^{لكونه} **قوله** اصليا ^{اي على المبدأ} هل اللفظ المشترك واقع الخ بيان لما اشار اليه
 المصنف من الخلاف في وقوعه بقوله والحق آه والا فليعلم قاله هنا ولم يقل في غيره من الاقسام
 قوله اقول نعم لولا القرينة آه اقول غرض الشيء ما يترتب عليه ذلك الشيء لا على خارج عنه والقرينة
 خارجة عن الوضع فلا يترتب غرضه الذي هو التقاهم على نفسه فتأمل **قوله** لعدم تناهيها ^{اي التي هي}
 بمعنى لا تقف عند حد ومراتب نفس الانضمام واقفة بحسب النفس لا من حكمة التسهيل في
 انعام النطق على نوع الانسان للتعليم والتعلم وان كانت تلك المراتب غير واقفة بحسب
 العقل فلا يتوهم ان مراتب الانضمام ايضا غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد كالمعاني بل
 التحلية **قوله** لان العامى وضع آه هذا تعريف للعام بحسب اصطلاح اصول الفقه
 وقد لا يستغرق فيه انما هو على ما هو محتاجا حب التوضيح وعند غيره ليس بمعتبر فيه
 بل الاعتبار هو الشمول للكثير الغير المحصور مطلقا سواء تحقق فيه الاستغراق او لا ^{اي لا}
 هو الشمول لكل ما يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه سواء كان على سبيل الكل الجموع او افرادي
 وعلى الثاني سواء كان على سبيل البدلية او على سبيل الاجتماع وبقيد الكثير بغير المحصور ^{اي لا}
 مراتب الاعداد عن تعريف العام اذ هي من افراد الخاص ^{اي لا} **قوله** تحريج النزاع
 توضيحه ان اللفظ المشترك كالعين مثلا اذا اطلق سواء كان بعنوان المفرد كالعين مثلا
 او بعنوان الجمع كالعيون في استعمال واحد كما يقال رأت العين او العيون هل يصح ان يقال
 كل واحد من معاني العين وبقيد بالذات بتعلق الرؤية به ^{اي بكل واحد من معانيها} لا فالشافعية تذهب
 الى الاول والخنفية ترجح الى الثاني وتلبيح الطائفة الاولى على ما قرره الشارح ان اللفظ المشترك
 مرجح هو نسبة الجميع المعاني على التولية في ان كل واحد منها وضع لم ذلك اللفظ

قصد او بالذات فلا يقصد واحد منها الا بقربته خارجة والى يلزم الترجيم بل مرجح فلولا ذلك
 القربية المختصة يصح ان يرا كل واحد منها وهو المراد بعموم المشترك واطلاق العموم ههنا على
 سبيل التشبيه بالعموم ^{الشيء} الحقيقة المصطلح في الشمول للكثير اذا دريت هذا فاعلم انه يلزم ههنا احد
 الامرين اما عدم تمام الرد في كلام المصنف رح حيث قال لكن لا عموم فيه حقيقة اذ المقصود
 من ايراد هذا الكلام هو الرد على الشافعية في قولهم بعموم المشتركة او عدم تمام التقريب في عبارة
 الشارح حيث قال لان العام ما وضع الا لانه ^{في دليل قوله} اورد هذا دليل لا ثبات ذلك الرد بيان المراد
 انه ان اراد بالعموم في قول المصنف رح العموم المصطلح عند الاصولين فلا يتم الرد لانه ليس المراد
 في قولهم بعموم المشترك هو العموم المصطلح حقيقة كيف وسلب هذا العموم منه لا يخفى على من
 ادنى براحة في ذلك العلم فضلا على من دونهم ومهد قواعدهم واخترع اصطلاحهم وان
 يهينه على سبيل التشبيه كما اشرنا اليه سابقا فلا يتم التقريب اذ يظهر منه في العموم المصطلح
 كما هو على سبيل التشبيه وهو وظه وادهم هو الثاني كما فهم من قوله وهو المراد بعموم المشترك
فتأمل قوله والمحققون من علمائنا ذهبوا الى اخصا ان لا يجوز ان يراد باللفظ المشترك
 كل واحد من معانيه في استعمال واحد لا اثنان اللفظ المستعمل بالحقيقة والمجاز بالنسبة
 الى المعنى الاول اذا كان مقصود الالتزام بالضرورة فلا يرد النقض بالكنائية على مذهب من
 يجعلها خارجة عنها ومقابلة لها واللفظ المشترك لو استعمل على سبيل العموم المذكور لا يجوز
 في شيء منهما واقعا عدم اتصافه بالحقيقة فلا نه استعمال اللفظ فيما يقتضي وضع ذلك اللفظ
 الاستعمال فيه وفي المشترك اوضاع متعددة لكل واحد منها يقتضي استعماله فيما وضع له بذاته
 الوضع فقط او في غيره اذ الوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث يكون الشيء الاول مقصودا على
 الثاني غير متعدى منه بناء على ان الباء داخل على المقصود عليه لان الغرض من ذلك التخصيص
 هو تفهيم الشيء الثاني اذ قصد من الشيء الاول قوله لم يكن مقصودا على الثاني بل جازان ايراد
 غيره لذات ذلك الغرض فاستعمال المشترك في كل واحد من معانيه قصد او بالذات على ما هو

له قوله
 بلبان الملازمة
 احيا الملازمة
 من قوله
 سبيل التشبيه
 في قوله
 سبيل التشبيه

على ما هو المراد بمفهوم المشترك لا يكون على وفو ما يقتضيه شيء من الأوضاع فلا يكون حقيقة وأما
عدم انصافه بالمجاز فلا لأن المجاز استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له بل المناسبة المعتمدة في المجاز
فلا سبيل في التجوز على تقدير استعماله في كل واحد من معانيه كما هو المتعارف فيه إلا بان يكون بآية
تلك المعاني مناسبة معتبرة فيراد واحد منها على أنه الموضوع له والآخر على أنه يناسبه فيلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز ويراد كل واحد منهما على أنه يناسب الموضوع له فيلزم استعمال اللفظ في المعنيين
المجازيين وكلها خارجة عن الإجماع على ما قرر في موضعها ولما كان احتمال المجاز هنا بعيدا كل البعد
أشار إليه المصنف رحمه الله حيث اقتصر على الرد على المجوزين على نفق الحقيقة فقط ولم يتعرض لنفي
المجاز مع أن مقصوده انتفاء جواز عموم المشترك مطلقا لا إلى تجوز احتمال كما مر عند الشارح
فقال **س** قال ولما استحال كلا الاضافين على تقدير استعماله في كل واحد من معنييه
استحال ذلك التقدير لأن انتفاء الأول من الذي أحدهما إضافين يستلزم انتفاء الملزوم
الذي هو ذلك التقدير هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فإن بالحق يظهر مراتب الرجال بالتقاضي
الأول من توالي الحال فتأمل قال فيها وقالها أن يراد به المسمى بذلك اللفظ ومفهوم أحدهما
وقال فيها أيضا وخامسها أن يراد به أحدهما معنيا من غير تخمين والفرق بين مفهوم أحدهما
وبين أحدهما معينا أن المراد من الأول هو المفهوم ومن الثاني هو مصداق ذلك المفهوم
لكن لا على التعيين **قوله** أعلم أن أهل العرف آذوا الله لما يحتاج في القلب ههنا من أن
المنقول مقابل للمجاز لا بصريحه إذ هو مندرج فيه لأن المجاز إنما يكون بالنظر في الوضع الأول والذكر
للمنقول عنه والمنقول أيضا مجاز بالنظر إليه فكيف يكون باعتبار هذا الوضع وحاصله الإزالة
أن النقل في المنقول وضع ثاني لأهل العرف فإن أهل العرف إذا استعملوا اللفظ في المنقول إليه باعتبار
هذا الوضع يكون حقيقة وفيما نقل عنه مجاز وإن كان الأمر بالعكس بالنظر إلى الوضع المنفوق
ولذلك هذا الوضع الثاني أشار المصنف رحمه الله بقوله فإن اشتهر في الثاني فمقول إذ معنى الشهرة
ليست إلا فهم المعنى منه بدون قرينة وهو علة ما الحقيقة التي يقتضيه الوضع بخلاف النقل

[illegible]

في المجاز فانه ليس موضع جديد بل هو القنينة الضامرة عن استعمال اللفظ في المنقول عنه **أقول**
 ان التعريف المستفاد من تقسيم المصنف للمجاز هو تعريف بالاختصاص حاصل ان المجاز هو
 المستعمل في المعنى الثاني المنقول اليه بقرينة وهي التي عبر عن المصنف بعدم الشهرة بقوله ههنا
 ولا فحوا فللفظ المنقول سواء كان شرعيا كالصلوة والصوم مثلا او عرفيا كالذابة واصطلاحا
 كالفعل والاسم اذا استعمل في المعنى اللغوي الاول يكون مجازا بالنظر في الوضع الثاني الذي هو
 النقل كما صرح به الشارح ههنا مع ان هذا التعريف لا يصدق عليه لعدم النقل اليه فيكون ^{اختصاص}
 من المعرف بالفتح والجواب ان المعرف بالتعريف المذكور ليس هو المجاز المطلق حتى يكون تعريفا
 بالاختصاص بل المعرف به هو المجاز اللغوي لانه الاصل لكثرة استعماله في كلام الياءاء بل في اللغة
 المجيدة بخلاف باقي انواع المجاز فانه ليس بهذه المرتبة من الاعتبار وتعرف بالمقايضة منه
 كما لا يخفى ولعلنا في هذا السؤال والجواب اشار للشارح بقوله ههنا فاذن اوهم بقوله قيل ان
 قنأ **قوله** وهو الحق اقول ان الشبويه ما ادعى النقل في مطلق ان علام اذا ارجح في
 مطلقها بديهي والادكار عنه مكبرة لا ينبغي لمن له ادنى مسكة في العربية فضلا عن هو
 مسند فيها بل مراد به ان الالهام التي صدرت عن العرب القرناء بحكم الاستقراء الذي
 يفيد الظن لا تخلو عن رعاية المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى العلمي فالظن ان الحق خلاف
 الحق **قوله** ظاهرة يقتضي الخ والتما قال ظاهرة لانه وان لم يصح بقية الاستعمال لكنه
 يفهم من عبارته بادي تأمل اذ قال او لا واي وان لم يوضع لكل ابتداء بل تحلل النقل بين
 المعنى الاول والثاني اذ قوله والادق مقابل لقوله ابتداء ومعناه عدم التحليل ^{اي نقل} النقل بين
 المعنيين لا المعينة في الزمان كما اخبرنا اليه سابقا في محله مقابل وهو قوله والادق تحلل النقل ثم
 قال وان اشتهر في الثاني فمنقول والادق حقيقة في المعنى الاول ومجاز في الثاني فالاشتهار ^{عنه}
 في المعنى الثاني يقتضي الاستعمال في المعنيين او المقايضة بين المعنيين بالمشهور وعدمه
 انما هي بعد الاستعمال المتكرر في موضعه ان الكلام الذي شتم على القيد يكون المنقول ^{بالادق}

بلا فائدة اثباتاً أو نفيّاً هو ذلك القيد فاصل الاستعمال في المعنيين ثابت فلا حاجة الى التفسير في الله
 دثر المصنف سم حيث اورد الكلام على وجه يفهم منه القولون في اعتبار الاستعمال وعدمه في
 الحقيقة والمجاز فاشار بظاهرة الى القول المجرى وبإيجاز الى القول الرابع المشهور اذا الحق يعلم
 بالتأمل فالغرض من تلك الحاشية بيان تحسين كلامه لاجل ذلك الفهم ووجه لقول الشارح
 اقول فلا بد من قول **العلم** اعلم ان اعتبار الالة دفع لمنظومة ^{المصنف في قوله} سبوال وهو ان اعتبار المعنى القول
 وما لاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول
 اعنى المنقول عنه كالحقيقة حيث يعتبر مفهوماً ليصير اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم
 لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وليس كذلك الدابة
 مثلاً بعد النقل لا يصح ان يطلق على ما سوى الفرس والبغل والحمار وان كان لصحة اطلاقه
 على افراد المعنى الثاني اعنى المنقول اليه كالمجاز حيث يعتبر معناه الحقيقة لتعرف العلاقة بينه
 وبين المعنى الثاني المجازي فيصير الملاقة على افراد المعنى الثاني الذي هو يناسب المعنى الاول
 بنوع من المناسبة المعبرة فلا حاجة اليه اذ المصحح لا يطلق المذكور هو الوضع الذي هو
 النقل لان مجرد الوضع والتعين للمعنى الثاني كافي في ذلك وايضا يلزم صحة اطلاقه على
 كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة
 بينه وبين المعنى الاول وحاصل الدفع ان اعتبار المعنى الاول وما لاحظته المناسبة بين المعنى
 الاول والثاني في النقل ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد
 المعنى الثاني بل لا ولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعين لتلك المعنى الثاني فان وضع
 الدابة لذة الاربعة اولى واشب من وضع المجاز لوجود معنى الذي فيها فالمتناسب
 امر مرغى في وضع بعض الالفاظ دون البعض ولا يلزم صحة اطلاق حقيقة على كل ما يوجد
 ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة هكذا قال العلامة في التلويح ونقله
 عن صاحب المفتاح **قوله** وقد ضبطها بعض المحققين اذ اراد به صاحب التوضيح قول ^{الكون}

عليه اي باعتبار ما كان نحو اول البتة احوالهم قوله ولا اول اليماني باعتبار ما يؤيد اليه
 نحو من قيل قتيلا فله سلبه وقوله يضبط في هذه الشعبة ان المعنى الحقيقي اما ان يكون
 حاصله بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلا او لا ان تقدم ذلك ان كان
 على زمان نعلق الحكم بلعنه المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذا لو كان
 حاصله في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجاز بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصله
 له بالقوة فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصاف في العفل بوجوه فلهذا
 ان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الالذهن وهو المقابلة او منضمما الى الخارج وج
 ان كان احدهما جزء الاخر فهو الجزئية والكلية والافان كان اللزوم صفة للملزوم
 فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصله في الاخر
 وهو الحائي والمحلية او سبب له وهو السببية او مشروط له وهو الشرطية قال العلامة في التلويح
 في هذا المقام اعلم ان المعبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان
 السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة لا حال الاخبار وفي المجاز باعتبار ما يؤيد في
 في الزمان الاوحي ويمتنع فيها حصوله في زمان اعتبار الحكم والا لكان من افراد الموضوع
 له فيكون اللفظ بين حقيقة لا مجاز والمقدر خلافة ويلزم من هذا امتناع حصوله في جميع
 الازمان والا يلزم اعتبار حصوله في زمان اعتبار الحكم ايضا فيلزم المخالف ثم قال وفيه نظر
 من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في زمان اعتبار الحكم بلغ جميع
 الازمنة لا يوجب كونه حقيقية بجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد
 الموضوع كما في اطلاق الذائبة على الفرس مجاز مع دوام كونه ما يدب على الفرس الثاني ان
 الحصول بالفعل ليس بلزوم في المجاز باعتبار ما يؤيد بل يكفي توهم الحصول كما في عصيت
 خمر فارقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤيد مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل
 اصلا واجيب عنه بان المقدار استعماله في غير الموضوع له وعلى تقدير حصوله للمسمى في حال اعتبار

لأنهم عرفوا الاستعارة بأن تذكر احد طرفي التشبيه ويؤاد به الآخر وان خصى التفسير
 المذكور بغير التخييلية يصير النزاع لفظيا ويكون مخالفا لما اجمع عليه السلف من ان
 الاستعارة التخييلية قسم من اقسام المجاز اللغوي لأننا نقول ما ذكرت من معنى
 الاستعارة المقنض للتشبيه انما هو الاستعارة التي هي من اقسام المجاز اللغوي وهو
 غير الاستعارة بالكناية والاسطعارة التخييلية وتحقق معنى الاستعارة في التخييلية انه
 استعارة للمنية ما ليس لها وهو الاظفار والنزاع في ان لفظ الاظفار مستعمل في معناه
 الحقيقية ليكون حقيقة لغوية او في غير معناه عن الصورة الوهمية الشبيهة بالاظفار ليكون
 مجازا لغويا وقسم من الاستعارة القصرية كما هو مذهب الشكاكي فظهر ان هذا النزاع
 ليس بلفظي ثم القول باجماع السلف على ان التخييلية من المجاز اللغوي غلط محض فلا
 يبعد ان يدعى اجماعهم على خلافه ويتقضى ما ذكر الشكاكي ان يكون الترشيح استعارة
 تخيلية للزوم مثل ما ذكره الشكاكي في التخييلية حيث قال لما ^{شبه المنية بالسبع}
 في الاعتناء في قول الهزلي واذا انشبت المنية اظفارها اخذ الوهم في تصويرها بصورة
 السبع واختراع لوانها فاخترع للمنية مثل صورة الاظفار المحققة ثم اطلق على الصورة
 التي هي مثل صورة الاظفار لفظ الاظفار فيكون استعارة قصرية لانه قد اطلق الاسم
 المشبه به وهو الاظفار المتحققة على المشبه وهو صورة وهمية شبيهة بصورة الاظفار
 المتحققة وتبعيتها للاستعارة بالكناية غير واجبة عندنا حيث مثلها بخواظفار المنية
 الشبيهة بالسبع مع ان اللفظ في الترشيح مستعمل في معناه الحقيقية اذ الترشيح انما يكون
 بلائيم المستعار منه والملازمة انما تتحقق اذا كان بمعناه الحقيقية فيكون الترشيح بما هو
 حقيقة لا مجازا والتخييلية عند الشكاكي مجاز وتجاوبه ان الامر الذي هو من خواص
 المشبه بما قرن في التخييلية بالمشبه به كالمنية مثلا حملناه على المجاز وجعلناه
 عبارة عن امر متوهم يمكن اثباته للمشبه وفي الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به

لأنه جعل المشبه به هو هذا المعنى مع لوازمه فاذا قلت رأيت اسدا يفترس قرانه ويجزأ
يتلاطم امواجاً فالمشبه به هو الاسد الموصوف والتجبر الموصوف بالافترس الحقيقى والتلاطم
الحقيقى بخلاف اظفار المنيعة فانها مجاز عن الصورة المتوهمة ليصح اضافتها الى المنسية
قوله ولا التجريد آية يعنى لا تكون على وجه الاستعارة التجريدية وهى ان ينتزع عن امر
ذى صفة امر اخر مماثلة لذلك الامر الذى هو ذو الصفة لا جعل المبالغة فى كمال الصفة فى
ذلك الامر الذى هو ذو الصفة حتى كأنه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حد يصح ان
موصوف اخر بتلك الصفة وهى على اقسام منها ما تكون بمن التجريدية مخوفاً لهم من فلك
صديق صديق اى بلغ من الصداقة حداً يصح مع ذلك الحد ان يستخلص منه صديق اخر مثله
فى الصداقة ومنها بالباء التجريدية الداخلة على المتنزع عنه تخولفت بزيد اسدا يعنى ان
زيد ابلغ فى الاتصاف بالشجاعة الى حد ينتزع منه الذئب الشجاع والغرض المبالغة فى
على ما هو شأن الاستعارة وكذا قال السكاكى انها تشبيه لا استعارة لأن مناط الاستعارة
على تناسى التشبيه فى الكلام يعنى سوق الكلام على وجه لا يكون مشعراً بالتشبيه باعتبار
منطوقه وأن كان بناءً على التشبيه **قوله** ان متحقاً حساً آية تخور ايت اسدا فى
الحمام او عفاك كاستعارة الحيوة للعالم والموت للجهل **قوله** ولا فتخيلية آية كاستعارة
الاذفان للصورة المتوهمة فى المنيعة **قوله** الهزلى اذا انشبه المنيعة اظفارها **قوله**
ثم ان لم يقترن آية تقسيم اخر للاستعارة باعتبار ذكر الملاييم احدى الطرفين وعدم
واللاد بالمالايم اعم من ان يكون وصفاً او تفعيلاً واحدهما او عليه مثال الاول مخولة
اسد شاكى السكاح اى تام السكاح فان هذا الوصف ياكيم المستعار له الذى هو
الرجل الشجاع عدوان الحيوان المفترس ومثال الثاني قوله تعالى اولئك الذين اشتروا
الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فانه استعار الاستعارة لا سببه الهمزة
بالضلالة ثم اورد ما يلائم المستعار منه من الربح والتجارة بطريق التقرير وانما اسم

وإنما سمي الأول بالمجردة ليجردة عما يزين به الاستعارة التي هو ملائم المستعار منه لا يشبه
 زيادة المبالغة في التشبيه على ما هو المقصود في الاستعارة والثاني بالمرشحة إذا التزم هو
 التزين وبه يزين التشبيه لابرار المشبه في صورة العينية للمشبه به **قال فيها**
 على قوله وأما مكينة قد اضطربت أقوال القوم في المكينة ألا حاصله أن الاستعارة قسم
 المجاز بالاتفاق وقد قالوا أن الاستعارة بالكناية قسم من الاستعارة ومتحققة في هذا
 القول إذا انتبته المنيّة اظفارها والمشيبة في هذا التشبيه الذي هو أصل الاستعارة ^{منها}
 هي المنيّة المذكورة بالاتفاق ومن البين إنها مستعملة في المعنى الموضوع له ومما قالوا
 به أيضا فذهب السلف إلى أنها في لفظ السبع الذي يشبه باليه بذكر لوانه وإثباتها للمنيّة
 كالأظفار في هذا المثال وهو الذي أطلق على المنيّة بعلاقة التشبيه في اغتيال النفوس بالقطر
 من غير تفرقة بين النفع والضار لكنها لم نصح بذكر المستعار أعني السبع بل اقتصرنا على ذكر
 كانه لينقل منه إلى المقصود كما هو شأن الكناية فالمستعار هو لفظ السبع الغير المصريح
 والمستعار منه هو الحيوان المقترن والمستعار له هو المنيّة وهذا من أسرار البلاغة
 ولما يفهم أن سيكتنوا عن ذكر الشيء المستعار بغير مز واليه بذكر الشيء من روافده
 وذهب الشكاكي إلى أن الاستعارة في لفظ المنيّة قال العلامة في شرح التلخيص السكاكي
 بالاستعارة المكينة عنها أن يكون الطرف المذكور من طرف التشبيه هو المشبه به ويراد به ^{المشيبة}
 على أن المراد بالمنيّة في قوله وإذا انتبته المنيّة اظفارها هو السبع بأداء السبعية لها وانكار
 أن تكون شيئاً غير السبع بقرينة إضافة الأظفار إليها التي هي من خواص السبع ووردت ^{حسب}
 التلخيص بأن لفظ المشبه في الاستعارة بالكناية كل لفظ المنيّة مثلاً مستعمل فيما وضع له
 تحقيقاً للقطع بأن المراد هو الموت لا غير الاستعارة ليست كذلك لأنها مفسرة بأن يذكر
 أحد طرفي التشبيه ويراد به الآخر وجعلها قسمين المجاز اللغوي **وإجاب عنه**
 شارح بأن استعمال لفظ المنيّة في الموت قد يكون باعتبار أنه موضوع لمثل قولنا ونيت

اغتيال
 ملك كرونا

منية فلان وقد يكون باعتبار انه موضوع للشبوع مراد فله والموت فرد من افراد الشبوع
غير متعارف كما في اظفار المنية فاستعماله بلا اعتبار لا اول على سبيل الحقيقة بخلاف الثاني
فان استعماله فيه ليس من حيث انه موضوع له بالتحقيق بل من حيث انه مراد فالشبوع ^{الموت}
فرد من افراد وقينه ان اللفظ اذا استعمل في الموضوع له يكون حقيقة اذا دلل على المدكورة
لعلاقة المشابهة لا يخرج عن ان يكون موضوع له والتحقيق في هذا المقام يؤدي الى الشك
من ارادة فليرجع الى شرح التخصيص للعلاقة التقارن في اخر الفن للبيان **قال فيها**
واختار ارجاع التبعية الى اختيار الشكاى ثم اذا استعارة التبعية وهي ما يكون في الخروف
والافعال وما يشتق منها بان يجعل قرينة الاستعارة التبعية استعارة مكينة عنها وجعل
التبعية قرينتها كما قال الشكاى في المنية واطفارها حيث جعل المنية استعارة بالكناية
واضافة الوظفار اليها قرينتها ففي قولنا نطقة الحال بكذا جعل القوم نطق استعارة
تبعية بواسطة استعارة النطق للدلالة والحال عند قوم حقيقة لاستعارة لكن قرينة
الاستعارة النطق للدلالة فهو يجعل الحال استعارة بالكناية عن الشكلم ويجعل نسبة النطق
اليه قرينة الاستعارة وبالحكمة ما يجعل القوم قرينة الاستعارة التبعية يجعله الشكاى استعارة
بالكناية وما جعلوه استعارة متعينة يجعله قرينة الاستعارة بالكناية وانما اخذ ذلك
ليكون قريبا الى الضبط لما فيه من تقليل الاقسام ورد ما اختاره الشكاى بانه
قد علم التبعية كنطق في قولنا نطق الحال بكذا حقيقة بان يراد بها معناها الحقيقية لم
يكن استعارة تخيلية لانها مجاز عندها كما سبقت الاشارة اليه فلم يكن الاستعارة
بالكناية مستلزمة للتخيلية وذلك باطل بلا اتفاق وان لم يقدر حقيقة بل قدرها
مجازا فيكون التبعية كنطق مثلا استعارة لا مجازا سيما ضرورة ان العلاقة بين
المعنيين هي المشابهة ولا يغني بالاستعارة سوى ذلك فلم يكن ما ذهب اليه الشكاى
معنيا عن تقسيم الاستعارة الى التبعية وغيره انما اضطر الى ذلك من القول بالاستعارة

وقبح الذبح
 انما تقدير
 المجاز يلزم الجمع
 المستعمل وانما
 على تقدير الكناية
 فلا يلزم ذلك
 الجمع المستعمل
 ٢١٦
 والجموع
 مطلقا لا يتبين
 بمتنفس
 في الجموع
 والجموع

كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى الآية
 وامثال ذلك فان هذه كلها كنايةات عند المحققين من غير لزوم كذب الا ان استعمال اللفظة
 معناه الحقيقة وطلب دلالة عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزوم وبالحيلة ان الكناية
 من قبيل الحقيقة صرح به صاحب المفتاح وغيره **فان قيل** قد ذكر في المفتاح الكلمة
 المستعمل ان يراد بها معناها واحدة او غير معناها واحدة او معناها وغير معناها معاً
 والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث هو الكناية وهذا كما ترى مشعر
 بكون الكناية قيمة للحقيقة والمجاز ومبائناهما **قلنا** اراد بالحقيقة هنا التصريح
 منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وبقرينة عقيب ذلك بان الكناية والحقيقة
 يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعده لا يقال فاذا اريد بالكلمة
 معناها وغير معناها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى
 والمجاز معاً لا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى
 لا انتقال منه الى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد
 قصدوا بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه يثقل منه الى معناه فينبغي ان
 الموضوع له ان اراد ترخيصه لا يكون لا انتقال الى المجازي الداخلي تحت الولاية **فان قيل**
 من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الا
 استعماله غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لا متناع الجمع بين الحقيقة والمجاز كان
 فيها وضع له ايضاً منافيا لارادة غير الموضوع لذلك التقليل بعينه **وقيل** ان الكناية مستعمل
 في المعنى الثالث لكن مع جملة ارادة المعنى الاول وكوفي محل اخر وباستعمال اخر بخلاف المجاز
 فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وعبارة التسمي وهو قوله
 الان ارادة الموضوع له آية مشيرة الى هذا كما يظهر بالتأمل هذا خلاصته ما ذكره العلامة في استلزام
قوله يعني ان الاعتبار في التجوز آية حاصلة ان قوله للمصداق لا يشترط فيه سماع الجريز على

د على ما قبل بالاشتراط و تمسك بانه لو كان التجزؤ مجرد وجود العلاقة المعلومة فوعها
 بان استعارة تخلية لطويل غير انسان المشابهة وشبكة للشيء المجاورة و اب لابن السببية
 ابن للاب المسببية والذوهم باطل بالاتفاق وقد يجاب عنه بمنع الملائمة فان العلاقة
 مقتضية للصحة والتخالف عن المقتضى ليس بقادر لجواز ان يكون لما منع مخصوص فان عدم
 مانع ليس جزء للمقتضى **واعجاب عنه** صاحب التوضيح بان عدم جواز استعارة
 النحلة لطويل غير انسان لا تنقاس شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخلاص الاوصاف اى فيما
 زيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة لا وسد ثم قال **فان قيل** الطول للنحلة كذلك
 الا لما جاز استعارتها لان طويلا لعل الجاهل ليس مجرد الطول بل مع فروعه
 اغصان في اعالها وطروقة و تاليها حاصله ان اشترى الشئ مع النحلة في الطول
 فقط لا يوجب المشابهة بينهما التي هي مناط الاستعارة حتى يصير استعارتها له اذ الطول
 ليس من الاوصاف التي لها مزيد اختصاص بالنحلة كما فهمه للمورد بل ذلك الوصف
 هو المجموع المركب من الطول وتلك الامور من الفروع والاعصان الخ وتحقق ذلك
 المجموع في غير الانسان الطويل ممنوع وعلى تقدير التحقق عدم صحة الاطلاق مما وليا
 اقتصر الشارح في المشرح على النقص بالنحلة اقتصر في الدفع على هذا الجواب اذ هو اضعف
 البقض فقط اذ النقص بالشبكة والاب والابن باق بعد فلما راى التقصير في هذا الجواب
 اورد الجواب الاول في الحاشية على هذا الموضع لا نزع عام كما يظهر اذ في تأمل قال فيها
 قال ما منا لا يشترط هذه الحاشية ليست على قوله الشرح بخصوصه بل على قول المصنف
 وعامة المجاز الاطلاق على السبيل و دفع لما عسى ان يقال ان قول المصنف مراد هذا
 مخالف لما قالوا ان في المجاز يشترط امكان المعنى الحقيقي فكيف يكون الاطلاق على المستحيل
 علامة المجاز و حاصل الدفع ان الامكان المذكور مختار صاحبه وقول المصنف مراد منه
 علما اختاره الاملم كما بينه الشارح في هذه الحاشية وهو لا يشترط ذلك الامكان

فعل مقتضى
 فان مقتضى
 يتحقق مقتضى
 الذي هو الصفة
 ههنا بدعي
 يتحقق مقتضى
 ٢١٤
 الذي هو
 الاطلاق
 مسما
 معنى له
 هو كونه
 جدياً

قال فيها في جهة خلفية المجاز لا يعني انهما تفقوا على ان الاصل في الكلام ان يحل
على معناه الحقيقي اي الموضوع له لانهم الاصل فلا يصح ان المجاز لا عند تعدد ذلك المحل
للازمة لثمة ليقون الكلام عن الالغاء لانهم موضوع للاداة ولو جاز المجاز بدون ذلك
التعدّد لا يخل من الشرع لعدم الجزم حينئذ بحكم من احكام الدين فالاصل الحقيقة والمجاز
خلف عنها لكنهم اختلفوا في ان خلف في التكلم كما هو مذهب ابى حنيفة ثم اوفى الحكم كما
هو مذهب ابو يوسف ومحمد بن المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ
فاعتبار الاصاله والخلفيه في المقصود اولى وفي استدلالنا ان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ فاعتبار الاصاله والخلفيه في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود
وذكر صاحب التوضيح في استدلالهما ما يلا يتم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على
الاستقالة من الملزوم الى اللزوم فلا بد من امكان الملزوم ليحقق الاستقالة منه اليه واجبا
عنه صاحب التوضيح لان الاستقالة منه يتوقف على فهمه لا على ارادة تدوالفهم انما يتوقف
على صحة اللفظ وهي كونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفس الامر
ثم لا يخفى ان المجاز الذي صح معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في
كلام الله تعالى ايضا قبل ان وجه لتفسير هذا الكلام وهو قوله هذا النبي لانه ان جعل
مجازا لا فشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو ان عتق على من حين ملكته اقرارا له فشاء
يطلب بالكره والظلم ولا يقبل التعيق بالشرط وان جعل مجازا لا قرارا فهو كذب محض يبين
لان عتقه بالنبوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعترافه ولا قرارا يطل اذا انقل
به دليل الكذب فكيف اذا كان كذا جابقين **واجب عنه** بان مجاز لا قرارا
والاستحبال انما هو النبوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال اعتق على من حين ملكه كان
صحيحا فان قيل الا عتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار **فاجواب** ان كان
صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء

فصله مواخذة له بأفراة ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء الزم على كل تقدير **فان قيل**

يحمل ان يكون هذا ابني مجان عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحمل

الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق مالم يبين انداد الاخوة

اباؤنا قلنا هذا احتمال بعيد غير نائش عن دليل لان السابق الى المفهوم عند تعذر الحقيقة

هو العتق او غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر لاننا

انما نكون معتبرا للغير فيحتاج الى النسبة ^{الرجح} انه احتمال بعيد بل العرف يفهم من هذا القول عند الاطلاق الشفقة ويؤيد ما قاله ابو

ان نوحى لا اعتاق يعتق ولا فلا لان هذه كلمات لطيفة فلا يقع بها العتق اذ لا ينفك

قيل اذا قال لعمري يا ابني يجبان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز **قلنا**

وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقبال بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا

يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجب الحقيقة او المجازي بخلاف المجاز في تحقيق المحبة فلا بد

من تصحيحها ^{قد راجع} **فان قيل** فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر بحر بان الدليل المذكور ^{الظاهر}

قلنا هذا اللفظ موضوع العتق وعلم لا سقاط الزق فيقوم عين اللفظ مقام معناه حتى

لو قصد تسخير في على لسان عبده حر يعتق ثم الاصل في قوله لعمري هذا ابني قبل هذا

حر عنده والفرع ^{عطف متعديا} هذا ابني مجاز والحق ان الاصل عنده هو هذا القول من حيث دلالة

على معناه الموضوع له هو اثبات البتة والفرع هو من حيث دلالة على المعنى المجازي لا

الموضوع له الذي هو الحرية للرجحان احدهما انهما اتفقوا على ان المخلاف بين الهم

وصاحبها فما هو في الفرع دون الاصل لو كان الاصل عنده هذا حر لكان الاختلاف ^{بينهما}

في الاصل ايضا والاخر الاستدلال بكلام فخر الاسلام حيث قال الاصل ما صح تكلمه وتعد

العمل بالحقيقة وظاهره انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر **قولهم** والمظنون الحاق

يعني ان لفظ اذا كان له معنيان استعمل في كل منهما ولم يعلم ختما ان اللفظ موضوع لكل ^{في}

ابتداء او يحمل النقل بينهما وعلى الثاني ما اشتهر في الثاني ولا تكون الاحتمالات مستوية

الذي هو الحق
الذي لان الابد
فيه من الحق
عنه الذي هو
الاول والآخر
الذي هو الحق

جريدة
الشرق

22.

فَقَالَ فِي الْوَلَدِ
الْوَلَدُ

الحمد لله

عن ابن مسعود

عبد الله بن عبد الرحمن

هو الاول
الابن

2

22

تلك الخصوصية هي مقتضى الحال واشتمالها على خصوصية كما يقتضيه الحال هي المطابقة
 كما تكارر الخطاب حال تقتضي تأكيد الكلام فايراد الكلام مؤكدا مثل ان زيدا اقام عند الكوار
 والمخاطب من قيام زيدا مطابق — بالمقتضى الحال **قوله** لان المجاز في المشتقات لا يعنى ان
 المجاز بالذات انما يكون في الاسم المجنس هو ما يصدق على نفس الذات الصالحة لان يسد
 على كثيرين من غير اعتبار وصفية من الاوصاف كالاسد اذا استعير للرجل الشجاع وقتل اذا
 استعير للضرب الشديد ^{شعاع بغير الذات} الاول اسم عين والثاني اسم معن واما الفعل وما يشتق منه كاسم
 الفاعل والمفعول وغير ذلك فانما يوجد فيها بالتبعية اى بواسطة المصادم قالوا في بيان ذلك
 ان الاستعارة تعتمد على التشبيه والتشبيه يقتضى كون المشبه موصوفا بوجه التشبيه ^{ومشابهة}
 للمشبه به في وجه التشبيه وانما يصلح للموصوفية الا متى المتقرة الثابتة كقولك الجسم
 والبياض شديداً دون معاني الافعال والصفات المشتقة منها لكونها متحدة بغير متقرة
 بواسطة دخول الزمان في مفهومها او عرضها وكذا معاني الحروف لا يصلح للموصوفية
 لعدم استتقارها واما الموصوف في نحو شجاع باسلاً وجواد وفياض وعالم فخر فحذف
 اى رجل شجاع باسلاً وفيه فخر من وجوه الاول انه منقوض بالحركة ونفوس الزمان فان كل
 واحد منهما يتصور صوامع ^{كقوله الزمان فيم بصائر} انهما غير قابل متجدد والتثنية ان معاني الحروف تصلح للموصوفية
 الواقعية وانما يمنع فيها هو الاخبار عنها من حيث انها معاني الحروف وغير ملحوظة بالذات
 لان النفس لا تفقد ان تجزع الى تلتفت اليها بالذات فالاستقلال بغيره في مرتبة الحكماء
 دون مرتبة الحكماء ^{بما يشبهه} والاضاف في مرتبة الحكماء عنه ^{اي الوجه الثالث} والثالث انه منقوض بنفس المصداق
 لعروض الزمان لها وايضا هذا الدليل لا يتناول لاسماء الزمان والمكان والادلة لانها
 يصلح للموصوفية فمقام واسم ومجالس فصيم ومبذ طيب فالاول ان يقال ان
 المقصود الاله في الصفات واسماء الزمان والمكان والادلة هو المعنى القايم بالذات
 نفس الذات وهذا ظاهر فاذا كان المستعار صفة او اسم وكان مثلاً ينبغي ان يعتبر ^{التشبيه}

التقاط
ناقة برص
سيدنا
شيد
٢٢٣

فما هو المقصود الا هو اذ لو لم يقصد ذلك لوجب ان يذكر اللفظ الذي على نفس الذات وح
 يكون الاستعارة في جميعها تتبعية **قول** بل الاول ان يقال ان الاستعارة بل المجاز مطلقا
 يقتضى الملاحظة للمناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ولا كما يصح المجاز وثان
 تقتضى التوجه والاتفات بالذات اليهما لانها ملاحظة النسبة التي هي مرآة والتملا
 حاطا ومعنى الحرف من حيث هو معنى الحرف لا يصلح ان يتوجه اليه العقل بالذات وهو ظاهر
 وكذا معنى الفعل لدخول النسبة فيه بل الصالح لذلك فيه هو مدلول المادة وفي الحرف
 معناه وهو ما يعبر به عن معناه واما المشتقات فانما تعدد وتغاير باعتبار مدلولها
 ولما مدلول الهيئة فهو واحد في كل اقل فينصرون فيه المجاز **قوله** كاللوم مثلاً
 تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ونحو ذلك ^{قوله عليه السلام} والبنو الخراب شبه
 ترتب الهداية على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه
 ثم استعمل في المشبه اللوم الموضوع للذلة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فخرت
 الاستعارة اولاً في العلية والغرضية ويتبعيتها في اللوم وصارت اللوم بواسطة استعارتها
 لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح لكن
 قول الشارح فيستعار اولاً التعليل الذي هو متعلق بمضاهة التعقيب ثم بواسطة استعار اللوم
 مأخوذ من عبارة التوضيح وقال صاحب التلويح ان المصنف رحمه اعتبر زيادة قد قيو وهو
 التعليل يستعار اولاً للتعقيب بكونه اقرباً للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون
 تعقيب المعلول عن العلة او غير ثم بواسطة ذلك يستعار لوم التعليل للتعقيب كما يستعار
 لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبباً او اسبباً فيقع على تعقيب غير المعلول للعللة
 كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زبيد بناء على كونه شجاع
 فيكون تعقيب الموت للولادة مشبهاً بتعقيب المعلول للعللة وهذا معنى قوله جعل كالولادة
 علة لا يتاخر جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعجال اللوم في تعقيب الموت للولادة

للولادة بمنزلة استعمال الاسم المشبه في المشبه **ثم اعترض** بأن ما بعد
 الأعم يكون علته معلولاً والعلة يكون متقدمة لا متعاقبة فلا معنى لاستعارة التعليل
 للتعقيب واستعمال الأعم فيه **وأجاب** بأن هذا مبني على أن الأعم تدخل على العلة
 الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به الأعم والعلة الغائية وأن كانت بما هيها
 علة لعلية الفاعل متقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلية الفاعلية متأخرة
 عنها بحسب الوجود كما يجلس على السرير مثلاً يتصور ما لا فيصير علة له قدام البناء على
 إيجاد السرير لكنه في الخارج متأخر عنه محتاج إليه فيكون ما بعد الأعم معلولاً بحسب
 متعقبات في الوجود للفعل المعلول فيصير استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلية بطريق
 المستعار فقول المصنف وهو أعم من أن يكون تعقيب المعلول للعلية في
 تعقيب العلة الغائية فعملها المعلول بها وهي معلولة له أيضاً في الخارج ولا يخفى أن فيما ذكر
 المصنف كلفاً لا حاجة إليه لأن معنى التعليل بيان العلية لا بيان المعلولية فالأعم تارة
 أن مجرى ما علة سواء كان معلولاً باعتبار كما ضربت للتأديب أو كما في قعد عن
 الحرب للجهن وإذا كان معلولاً باعتبار فدخل الأعم عليها إنما هو من جهة العلية لا
 جهة المعلولية وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولاً
لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتيب على شيء وإنما تقتضي المعلول
 فيجب أن يكون مراد القوم أن ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس
 وغرضه فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية **لأننا نقول** لا نسلم ذلك
 في العلية الغائية انتهى **وفيه نظر** لأن هذا الكلام يدل على أن الأعم موضوع
 للعلية التي هي أعم من الغرضية لا بخصوصية الغرضية لكونها مستعملة فيما ليس
 بغرض وصينته لا يصح استعارتها من ترتب الغرضية لترتب العداوة على التقاط كما
 ذكره الشارح وكون الغرضية مندرجة تحت العلية وفرد من أفرادها لا يجد بفتحاً

وتحصل الدافع ان المراد هو المعنى المطابق دون غيره لانه المتبادر لكماله **قوله** وايضا
يشترط الوجه الخ لكون التابع غير المراد وحاصله ان التابع يجب فيه رعاية الاتحاد في الوجود
مع المتبوع بحيث لو اخرجها عن كونه تابعا بخلاف المراد فان الاتحاد في الوزن غير متحقق
بتلك الحثية وان وقع في بعض افراده على سبيل الاتفاق لا على وجه الرعاية من الواضع فلا
يتوهم عدم التقريب في هذا الوجه **قوله** ونحو عطشان اة انما ذكره هذا المثال ولم يكف
بمثال المصنف رح الذي ذكره في حاشيته توطية للتأييد بالنقل عن اهل اللغة حيث قال
قال بن دُرَيْد اذ هذا المثال هو الواقع في هذا المنقول **قوله** فان النطشان اة متعلق
بقوله فان التابع لا يستقل بالافادة وتنبيه على ذلك بما لخصه في قوله لا يتوهم عدم التقريب
كما يتوهم من ظاهر الكلام بانه دليل لا شرط المذكورة لانه قريب **قوله** لا يقع بل قيل
لا يمكن وقوعه لان الغرض من الوضع افادة المعنى وفهامه للمخاطب ووضع اللفظ الوا
كان في حصول هذا الغرض فوضع اللفظ الاخر لهذا المعنى عبث والعبث على الحكيم محال
وهذا مبني على ان الواضع هو الله الحكيم وتحاصل الجواب ان الفوائد لا تنحصر فيما ذكر لان
اللفظ ذرعية الى المعنى الذي هو المقصود بالذات وتكثر الذرائع الى المقصود ايضا من الفوا
لحصول التوسع في التعبير عنه وايضا يحصل تيسير النظم والنثر اذ يحصل ببعض اللفاظ
تيسير هادون البعض مع ان المعنى يكون فيهما واحدا وكثير من المحسنات اللفظية كالقافية
والجناس وغير ذلك يحصل ببعضها دون بعض كما لا يخفى على من له ادنى ذائقة في
النظم والنثر فتوهم العبث عبث **قوله** وما يظن منه اة يعني ان المواد التي ظننت
انها منه فهي ليست منه يعني كونها منه ممنوعة بجواز كون ان يكون احد اللفظين من
الذات والاخر لصفة الذات واحدهما للذات والاخر لصفة صفة الذات فالضمير في قوله اوصفتها
او لا راجع الى الصفة واحدهما لصفة الذات والاخر لصفة الخ لئلا الذات يعني ان مدلول
الذات ذات واحدة واحدهما للصفة والاخر لصفة الصفة **قوله** فيل او صفتها معطوف على قوله
الصفة

وأشار السامري إلى جوابه بقوله **والصحيح وقوعه** لا يعني إثبات هذه المقدمة يكون بشتم كتب اللغة
 وهي شاهدة على وقوعه بل **قوله** وقيل يجب أن كانا من لغة أو يعني أن في كل لغة
 خصوصيات التركيب التي لا يجوز في غير تلك اللغة كتقديم المضاف اليعل المضاف في لسان
 الهندية ولا يجوز ذلك في العربية والفارسية فيجوز أن يكون خصوصية اللغة مانعا إذا كانا
 من لغتين مختلفتين بخلاف إذا كان من لغة واحدة ولعل من قال بوجوب الصحة مطلقا
 كما نقل عن الشيخ ابن الجاجب إذا كانا من لغة واحدة أراد وجوبها في أفادة أصل المعنى لا
 في أفادة خواص التركيب التي هي خارجة عن أفادة أصل المعنى فلا يرد عليها إرادة السامري
 بقوله فإن أضاف البدايع أو فلان تلك الأضاف خارجة عنه لا تسمى أن تركيب غير البلغاء
 ليست مشتملة على تلك الأضاف مع أنها مفيدة لا أصل المعنى وأشار إلى هذه الأمثلة بقوله
 في آخر دليله إذا صح وأفادة المقصود فتأمل لعله يحتاج إلى لطف الترجمة **قال فيها**
 فإن المانع لا ينصرف فذكر **قول** بل منحصر على ما ذكرنا من أن المراد من المانع هو ما
 يكون في أفادة أصل المعنى لا في أموره الخارجية عنه وهو الحق بسلب الخفاء **قوله**
 ويؤيده قولهم صلى عليه آله إنما قال يؤيده ولم يقل ويدل عليه لأن الدعاء إذا كان
 موصولا بعلى كان المراد به بعض أفراد وهو ما كان فيه ضمير للدعوى وأدأ مخصوصا بأ
 اللوم كان المراد منه ما كان فيه نفع للدعوى بخلاف الضلوة فلا يبقى فيها واحدة المعنى
 من كل وجه وهو المعنى المترادف فلا يبينده ما هو بصدده لأن الكلام فيما إذا كان
 المراد به معنى واحدا من كل وجه **قوله** الواقع هو المحكى عنه إذا المراد بالواقع كون الشيء
 نفسه وكون الحكاية في نفسه ما يعني بدون خصوصية هذا اللفظ ليست الوجود
 ما هي حكاية عنه وهو كون الموضوع في نفسه بحيث يصح عنه انتزاع تلك النسبة للحكاية
 عنه هذا في الجملة وأما في الشريطة فهو كون المقدم والتالي بحيث يصح انتزاع النسبة
 الاتصالية أو الاتصالية عنهما فهذه النسبة الحكائية لها وجودان تفصيل بعد الانتزاع

قوله لا يجوز ذلك لأن في العربية يقال فلان في رقبتي بتقديم المضاف في الفاعلية
 ٢٢٦
 خلاف كل منهما يعني نقلا عن تقديم المضاف إليه على المضاف في
 المثال المذكور يقال في الهندية مبدى ذلك

في خصوص المحاط الحكاية وهو وجودها حقيقة واجمال وهو عين وجود المنشأ لها فهذا الوجود
 وان كان للمنشأ حقيقة لكنه ما ينسب اليها ايضا بغيره من فالتابع فان المحكي عنه هل هو هذه
 النسبة المحكية باعتبار الوجود الاجمالي الذي هو وجود المنشأ ونفس المنشأ فله الاول
 يكون الحكاية والمحكي عنه متحدة بالذات والتغاير بينهما اعتبارا في ذلك لهما معيارا فان
 عن النسبة فقط لكن باعتبار الوجودين وعلى الثاني يكون التغاير بينهما بالذات لان المحكي
 عنه على هذا لا يشتمل على النسبة اذ هي مرتبة الحكاية فقط يشبه ان يكون لقطار جعل
 الاصطلاح في الاطلاق وكذا في انهما متغايران بالذات او بلا اعتبار لان فرع الاول
قال فيها ان النسبة بما هي نسبة لا وجود لها الا في خصوص المحاط حاصلها ^{المراد} عراض
 على قول الشارح فان النسبة الملحوظة الا لان النسبة ليس لها وجود الا في خصوص المحاط
 الحكاية فكيف يصح قوله ان كانت موجودة في نفسها مع غل النظر عن تلك الخصو
 كانت القضية صادقة والافكا ذبة بل على هذا كما كاذبة اذ لا وجود لها بنفسها الا
 بمنشأ انتزاعها وهو كون الموضوع في نفسه على حيثية منشأ انتزاعها ويقال لها
 الحكم ايضا فهي المحكي عنه عند المحققين اذ المحكي عنه يجب ان يكون له وجود حقيقة وان
 يكون متفردة قبل وجود الحكاية لانها مبنية عليه والمبنى عليه للشيء يتقدم عليه ^{صحة}
 ان الحكم بان المحكي عنه هو النسبة المحكية لا يصح اذ لو اعتبر تغاير الوجودين فلا يحصل
 عنه وجود حقيقة وبالذات بل بالعرض ومجانا وهو خلاف الوجدان والبرهان ولو
 فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ايضا محال **قال في الحاشية** في هذا المقام
 الهم ان يقال ذلك الوجود اذ حاصله ان الوجود النسبة المحكية الذي في خصوص
 هذا المحاط وهو وجودها حقيقة اعتبارا بين احدهما ان لمبدأ انتزاع خارجا عنه هذا
 المحاط فبهذا الاعتبار يقال للوجود في نفس الامر اثنا في وجود في خصوص المحاط
 الحكاية مع غل النظر عن الاعتبار المذكور فالنسبة الموجودة اذا اعتبر وجودها باعتبار

قول في الاطلاق

اي اطلاق

المحكي عنه

ففي اصطلاح

يطلق على نفس

النسبة باعتبار

الوجود

وفي اصطلاح

على منشأها

مولوي

جديد

المراد

الأولى هي المحكي عنه وإذا اعتبر بالاعتبار الثاني كانت هي الحكاية **قول** فاعلم هذا وإن
 حصل للمحكي عنه وجود حقيقة وبالذات لكن لا يتقدم على وجود الحكاية وتقدمه عليه ^{أيضا}
 واجب علم ما أشير إليه سابقا إلا أن يقال وجوب التقدم الزماني ممنوع والتقدم الذاتي حاصل
 ههنا أيضا إذ هذا الوجوب إذا أخذ بالاعتبار الأول يصير مقدا على نفسه إذا أخذ بالاعتبار
 الثاني كما لا يخفى ولعلنا أشار إلى هذا بقوله فتأمل فتدبر **قول** فإن الحكاية
 نفس مفهوم القضية لأحقيتها **قول** فاعلم هذا لا يصدق مفهومها على حقيقتها
 لأن صدق مفهومها وهو ما يحتمل الصدق والكذب منوط على الحكاية أذ هي عيارتنا
 عن مطابقتها وعدم مطابقتها فإذا لم يعتبر بحكاية في حقيقة ما لم يتصف بالصدق
 والكذب فلا يصدق مفهومها عليها ^{فنسبة} هذا المفهوم إلى حقيقة القضية وغيرها على النسبة
 في عدم الصدق فالقول بأنه مفهوم حقيقة القضية لا مفهوم غيرها من الحقائق
 ترجيح بلا مرجح فالمراد أن النسبة الحكاية معتبرة فيهما لكن الاعتبار في مفهومها
 من حيث الدخول والخروج في الحقيقة من حيث العروض والشرطية كما أشار الشارح
 إلى هذا بقوله وهي خارجة عن حيث نفى الدخول إلا اعتبارا مطلقا حيث لم يقل وهي
 غير معتبرة فيه **وقال في الحاشية** على هذا الموضع إشارة إلى وجه الخروج
 عن حقيقتها بأنها ما يصح أن يتعلق به التصديق وكما يصح أن يتعلق به التصديق
^{حقيقة القضية} يجب أن يكون ملحوظا بالذات ومقصودا بالأصالة والنسبة لكونها من المعاني
 الحرفية ليست كذلك فيجب أن يكون حقيقتها هو المحكوم عليه والمحكوم به بشرط كون
 النسبة الزابطة متوسطة بينهما عارضة لهما فظهر أن النسبة معتبرة في حقيقتها أيضا
 كما في مفهومها لكن الفرق بين الاعتبارين بالعروض والدخول **قال فيها** فتأمل
 لعلنا إشارة إلى ما قال الجمهور في هذا المقام من منع الكبري في الدليل المذكور وما يحكم
 البديهة وهو أن ما يتعلق به التصديق يجب أن يكون حاصلا في الذهن بالذات

بالذات لا ان يكون مثلاً ^{كما في} نظراً ايضاً كذا ان كان ^{مستند} بل الدوران كما ان النسبة الحكيمة
 هي المتعلق بالذات الا ان يقال ان الدوران ^{كما في} الحكيمة على ان للذات علة لتعلق التصديق بالظرفين
 لانه متعلق بنفسه ونظيره ما يقال ان عرض الكمية والجزئية للمعلوم بواسطة العالم بان العلم
 علة لا تضافي للمعلوم بهما لان العالم موصوف بهما كما سيأتي انشاء الله تعالى فلو
 على خلاف ما اذ قصد به الحكاية الا كما نقاش في ان نقاش صورة في الوجود بان يقصد بها
 النقل عن شيء بانها صورة افسان مثلاً او غير فيتوجه عليها لا اعتراض بعدم المطابقة ^{شبه}
 المعقول بالمحسوس كحصولها الوضوح يعني كما ان التنقيش في المحسوس على نحو كذا
 تنقيش النفس بصورة المعقولات ايضاً على نحو **قوله** عما من شأنه هي الاشارة الى
 التقابل بين الصدق والكذب تقابل لعدم والملكية دون الايجاب والسلب حتى يرد
 ان كلما يتعلق به التصور يجب ان يكون موصوفة بالكذب مع انه خلاف العرف واللغة
 فان الموصوف بهما هو الحكاية وعلى تقدير التقابل لعدم والملكية لا يرد فان الموصوف
 بعدم المطابقة يلزم امكانها وهو ليس الا ما بين الحكاية وما يتعلق به التصور ليس كذا
 فلذا قال بطريق التفرع فليس سبيل العلوم التصورية اليهما ويرتبا توهم ههنا ان مناط ^{اي بالصدق والكذب} الا
 تضاد بالصدق والكذب هو لا تضاد بالمطابقة وعدمها وذلك المنطق متحقق في العرف
 التصورية فلم لا يجوز ان يوصف بهما اي بالصدق والكذب وقدفع الشارح بقوله ما
 يجري فيها الا بان المعبر في مفهوم الصدق والكذب هو مطابقة الحكاية لما يحكي عنهما
 وعدم تلك المطابقة لا مطابقة شيء فكل من المطابق والمطابق في التصديقات متما
 لما في التصورات فبني الثوهم هو انه لو عن الموصوف بهما ولما كان الشاغل ان يعود
 يقول ان المطابق بالفتح في كليهما واحداً وهو نفس لا مرماً قالوا ان الصدق هو مطابقة
 المخبر عن نفس الامر والكذب وعدمها معروفاً قالوا ان التصورات مطابقة مع نفس الامر
 فكيف يصح ان يقال ان كليهما في التصديق يتما في التصورات لا تحاد المطابق فيها فاشار الشارح الى دفعه ^{بقوله}

وأما بمعنى مطابقة الصورة لما هي له إلى قوله فتذكر وتجاهله إن معنى نفس الأمر هو كون
 الشيء في نفسه على ما هو أعني وبصداقه في التصورات نفس الشيء من حيث هو مع عزل النظر
 عن خصائصه الذاتية الجوهرية والذاتية وقبام تلك الصور بالذهن فمجرد هذا مطابقته الصورة
 لما هي صورته بل لذاته وهو ليس إلا نفس الشيء من حيث هو الذي يقال له المعلوم بالذات
 ولما لم تصور عدم المطابقة بينهما قالوا إن الصور والتصورية كلها مطابقة مع نفس الأمر
 وموجودة فيها الصور التقديرية بخاصة لا شتم لها على النسبة الحاكية فمعنى كونها
 في نفسها مطلقة لما تتحكم عنده وهو منشأ انتزاعها وجود المنشأ هو الحافظ للنفس الشريفة
 الأتية أعيان اذ كونها في نفسها معناه وجودها مع عزل النظر بخصوص هذه الملاحظة
 وذا حج عنها وليس لها وجود خارج عنها بحقيقة وبالذات بل بالعرض باعتبار الشئ
 وتصويره انتصديقيه بعضها مطابقة وبعضها غير مطابقة مع نفس الأمر بالمعنى المذكور
 الخائن في الصور التصويرية فإن كلها مطابقة مع نفس الأمر لمطابقته مع نفس الشيء التي
 مع النفس الأمرية فيها فلذا قالوا إن كل موجود ذهني موجود في نفس الأمر ولا عكس
 لأنه لا ينفك عنه في الأعيان الخارجية فبينما عموم وخصوص مطلقا كما أشار السراج
 إليه يراه ومن ههنا يستقيم قولهم أن كل موجود ذهني موجود في نفس الأمر قال
 فيهم فأنه قد ثبت للمقام ونحوه أنه الصورة الذهنية بما هي هيئة آية دفع لما يقال على قول
 من أنها تستقيم خاصية من ههنا يبطل قولهم الآخر أن بين الوجود الذهني والوجود
 الفعلي لا فرق محض بل هو من وجه فمثله من بين القصر وهذه الأخرى مثلها وحاصل
 الدفع على ما يظهر بالآمل الصادق أن في الصور التقديرية اعتبارين فمن حيث أنها
 موجودة في الذهن وقائمة به مع عزل النظر عن كونها حاكية عن الغير حكم حكم الصور
 التصويرية في كون كل منهما موجودة في نفس الأمر باعتبار مطابقتهما لما هي صورته الذي
 هو المعلوم بالذات وهذه المطابقة المرجح في كون الصورة العلمية موجودة في نفسه

في نفس الأمر

وهو المعنى المعتبر في نفس الامر فهذا الاعتبار كل موجود في الذهن موجود في نفس الامر
عموم وخصوص مطلقاً ومن حيث انها مشتملة على الحكاية وهذه الحكيمة مغايرة للحقيقة
كونها موجودة وقائمة بالذهن ولا تلازم بينهما في كونها في نفسها الذي هو معنى نفس
الامر
اذ معنى نفس الامر في نفسها هذا الاعتبار مطابقة لما يحكمي عنه الذي هو منشأ اننا
لا نوجد هاتي نفسها اي في الخارج عن خصوص ملاحظة الحكاية ليس الوجود المحكم
كما قال الشارح وهذا المعنى ليس مغايراً لما تلونا عليك في المعلومات التصديقية سابقاً بل
عينه فالصور التصديقية من هذه الحكيمة بعضها مطابقة وبعضها غير مطابقة ومن
الحكيمة الاولى كلها مطابقة فبين الصور الذهنية والوجود في نفس الامر عموم وخصوص
من وجه ومطلقاً من وجه آخر فلا منافاة بين القولين واستقام القولون فافهم فانه
مع وضوحه لا يخلو عن دقة **قوله** وقد يقال انها عبارة عن المبادئ العالية التي
ان هذا المعنى للنفس الامر وكذا المعنى الثالث ليس مقابلاً للمعنى الاول بل ههنا من المعنيين
من لوازم المعنى الاول اذ كماله يتحقق في نفسه لا يخلو اما ان يكون بحيث لو علم بكون
العلم به بقدره يتبين او يكون بحيث لم يعلم بكون العلم به تصوراً فالاول بان العلم بالشيء
العلم التصديقي والثاني ان يتعلق به العلم التصوري وكلما ايزجرت به العلم
فهو معلوم بالعلم المبدئية العادية لانفاء الحالة المنتظرة منه بالتقدم من مادة
او شوايها فاعلم المبادئ العالية لا تزم لوجود الشيء في نفسه والعلم بالشيء بخلافه وهو
في العالم وكذا شهادة البرهان والضروية لان زمان لثبوت الشيء في نفسه والحدسيات
منه جنة في المشهود عليه عند الجمهور والثاني هو ان نور عن المحققين فكلاً من
التعريفين الاخيرين من قبيل تعريف الشيء باللازم والاول من قبيل تعريف الشيء
بحقيقة وجوده فبين هذه المعاني تلازم في المصداق ومساوياً في الصدق فافهم
شيئ مما اورد الشارح **قوله** فان صدقه يستلزم كذبه اذ حاصله ان انحراف المصدق

هو الذي انصف موضوعه بجموله في الواقع ^{والموجب} الكاذب هو الذي لم ينصف ^{في} موضوعه بجموله في الواقع فاذا فرض صدق هذا الخبر يلزم ان يكون موضوعه متصفا بجموله كما هو شأن الخبر الصادق وموضوعه ليس الا هذا الخبر اذا المفروض انه لم ينصفه عن هذا القائل سوى هذا الكلام اذا لا شك انما هو على هذا التقدير ومحموله مفهوم الكاذب فيلزم ان يكون الخبر متصفا بالكاذب في الواقع وكلما هو متصف به في الواقع فهو كاذب فهذا الخبر كاذب في الواقع وقد فرضنا صدقه فصدقه يستلزم كذبه وكذا اذا فرضنا كذبه يلزم صدقه اذا المحمول فيه الذي هو مفهوم الكاذب متسوب عن موضوعه في الواقع على ذلك التقدير كما هو شأن الخبر الكاذب فيلزم ان يكون متصفا بالصدق لان الخبر لا شتماله على الحكاية ملزوم لاحدها وكل خبر متصف بالصدق في الواقع فهو صادق فهذا الخبر صادق وقد فرضنا كذبه فكذبه يستلزم صدقه **قوله** واجاب عن جوابك المحققين انه حاصله ان هذا الكلام ليس بخبر لا انتفاء لوازمه فيه الاول ان الخبر يجب اشتماله على الحكاية لانها الفارقة بينهم وبين الانشاء والحكاية ليست بمتحققة في هذا الكلام لان انتفاء لوازمها وهو وجود المحكي عنه المغاير لهذا الحكم وهو منتفى ههنا كما هو المفروض وقوله ليس من المتحقق لديك انه بيان لان انتفاء لازم الخ للخبر او الحكاية وكذا قوله والمحكوم عليه ان وجوب تقديم المصدق على هو مصداقه وكذا وجوب تقترن المحكوم عليه قبل الحكم كل واحد منهما صالح لان يعتبر لانها الخبر والحكاية فيكون لانها الخبر بالواسطة لان الحكاية لا تلزم للخبر فلا لزومها لانهم وعلى كل تقدير ^{عنه} فخلاصة الجواب استدلالا بانتفاء الخبرية عن هذا الكلام بانتفاء لوازمها اما بالذات او بالواسطة **قوله** فلا يكون له معنى محصل انه دفع توهم وهو انه اذا لم يكن هذا الكلام خيرا يجب ان يكون انشاءا لكونه كلاما تاما وكلما هو كذا ذلك فهو منحصر فيها عندهم وحاصل الدنع ان هذا الكلام ليس له معنى محصل يقع به العقل والنظم فيهما مالا

ماله معنى محصل وما قيل في الجواب انه انشاء لكنه في صورة الخبر وكذا لم يندرج في شيء من اقسامه
 اذ المنحصر فيها هو ما لا يكون في صورته فهو على تقدير التمثل في انحصار مطلق الكلام وفيها هو المصطلح
 في الاول هو الانشاء المنحصر في اقسامه والمسلم هنا هو لطلاق فلا يتوهم المخالفة بين الجوابين بان
 الاول في نفي كون هذا الكلام انشاء وفي الثاني تسليمه وفي الواقع ليس الا احدهما فاحدهما لا يكون
 مطابقا للواقع فافهم **قوله** قد يقال في تقريره انه حقيقة ان المصنف رحمه الله لم يصرح في جوابه
 بشق من الشقين في ترديد المعترض والواجب على المجيب في هذا المقام اختيار شق على التعيين
 لا امتناع الجمع والخلاف في هذا الشرع يدل كونه في قالب المنفصلة الحقيقية فقد قيل انه اذا شق
 الصدق وتجزئته على ما يظهر بالتأمل الصادق ان القائل اخذ بهذا القول وهو كلامي هذا كاذب
 ولا يحظر بطريق الاجمال وهو المحكوم عليه والحكم عليه بمفهوم الكاذب فجمع هذا
 القول اذ الوصف من حيث الاجمال والتفت اليه العقل بصورة واحدة هو الحكم عليه ومن حيث
 اعتبر تفصيله وقرحه اليه بصورة متعددة هو الحكاية والمتغايير بينهما اعتباري فهذا الجمل
 يوصف بالصدق والكذب لانه مما يتعلق به التصديق الاجمالي وكما يتعلق به التصديق
 يوصف بالصدق والكذب اذ البديهة حاكمة بان ما لا يوصف بهما لا يمكن ان يتعلق به
 التصديق فموجع هذا الجمل هو مفهوم كلام الذي هو مفهوم مفرد لا يوصف بمجموع الذي هو
 مفهوم الكاذب اذ هو من اوصاف المركبات الخبسية لا يوصف به باقي المركبات فضلا
 المفردات فالحكاية عنه بهم وجه الكاذب صادق ونظيره مزيد كاذب كاذب اذ الزيادة
 يوصف بالكاذب في مفهوم انما كاذب لا يستتبع في الجمل والمفصل كان متعديا لا اعتبارا بوجه
 سر لغيره لان هذا القول في قوة قولنا كلامي هذا كاذب كاذب والثاني صادق والاول
 كاذب سار لغيره وان مفهوم الكاذب فيه ممكن حقيقة فلا يسكن عليه سوا او يرد في نساج
 لان ذاته في نفسه هي الحكاية التي تتعلق بالتصديق وهو رتبة في الحقيقة بالضرورة
 فيوصف به في ذاته هو مطابقا للحكاية ولا يوصف به لا بمعنى الحق

٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

والمبطل الذي هو عكس ذلك العقول المتعارف كما راعى الشارح بل هذا القول حكاية عن الحكماء اذ
 هو حكاية عن نفسه فان لم يعتبر التباين بين الحكاية والحكيمة فاجواب حارب المحقق ان
 اعتبر كما في جواب المصنف رحمه الله ولو بالاعتبار وهو اعتبار الاجمال والتفصيل في موضع التفصيل
 الذي هو المحكي عنه ليس هذه الحكاية لكن اذ المحقق من حيث الاجمال وموضوع المجمل ليس الا
 مفهوم كلامي فقط بدون اعتبار صدقه على شيء اذ ليس له مجمل اخر حتى يعتبر صدقه عليه
 ومفهومه لا يوصف بالكذب في الواقع لانه مفرد فالمجمل يوصف بالكذب على نحو انصاف امره من
 بالعارض لا على نحو انصاف الكل بالجزء كما راعى الشارح وكذب المجمل يستلزم صدق المفضل بالعكس
 وبتحقيقنا هذا ظهر ان ما قاله الشارح في الحاشية على قوله فيلزم انصافه بالكذب حين الا
 او مثل انصاف الكل بالجزء انه ثمر امره عليه بان اجزاء العقد اجزاء خاوية والمجمل من خواص
 العقلية دون الخارجية بناء الفاسد على الفاسد لانه انصافه به مثل انصاف المروض بالعارض
 كما بيناه دون انصاف الكل بالجزء وظهر ان ما قاله الشارح فالصواب اننا نتخير كذب العقد
 ليس بصواب ان نتخير صدق العقد لثبوت محموله لموضوعه على ما بيناه وعلله الى هذا التحقيق
 في اخر تلك الحاشية بقوله فتفكرنا مثل ولا نشعر في الرد والقبول لان الجواب بل اختيار صدق
 العقد لغاية دقته يظهر عليه اثر الخطأ للناظرين من بعيد **قوله** كذلك الجواب عن جواب
 المحقق انه يعني ان المحقق دفع النقص بمنع كون ذلك القول خبرا وقال في سند ذلك المنع ان
 القول ليس مشتمل على الحكاية لانهما يقتضي وجود المحكي عنه المغاير لها بالذات وهو ليس الا
 كون الموضوع بحيث يصح عنده الحكاية بذلك المحكي والموضوع في هذا الا
 الحكاية فالمحكي عنه عين الحكاية وهو غير معقول واذ انتفت الحكاية انتفت الخبرية
 لونها تدور عليها وجودا وعدمها وهذا السند لما كان ظاهرا للمساوات مع المنع اجاب المصنف
 عن ذلك المنع بابطال سنده ولم يتغير من مساواته باثبات المغايرة الذميمة للحكاية مع المحكي
 هي الاعم من ان تكون بالذات او بالاعتبار والثاني متحقق ههنا باعتبار الاجمال والقبول

٣٣

والتفصيل لمجرد الشاهد على كفاية أو عدم صحته تكون الكلام خبراً هو المثال المذكور المتفق على
 أصواته كانت ذلها أو اعتبرت ^{عليه} أصواته
 صحته وهو قولنا كل جملة فان نفس هذا القول فرد من أفراد الموضوع لصدق مفهوم الجملة
 وكل ما يصدق عليه هذا المهوم هو المحكي عنه لهذا الحكاية والتعابير بالاجمال والتفصيل بين هذه
 الحكاية وذلك الفرد الذي هو المحكي عنه فلا يتوهم المخالفة عن قانون المناظرة في جواب المصنف
 عن جواب المحقق بأنه اجاب عن النعم بإبطال سنده لا بتبطل ثبات المساوات **قوله** وانت خبير
 حاصله ان جواب المحقق مبني على ان المحكوم عليه في ذلك القول الذي عبر عنه بكلامه في المشار
 بهما هو نفس ذلك العقد التفصيلي الذي هو الحكاية فلا تغاير بينهما أصلاً وبالذات ولا بالاعتبار
 لا اعتباراً فلا مخلص إلا بان يقال انه كلام ليس له معنى محض الذي يقتضيه العقل اذا حكم
 عن نفس الحكاية من غير تغاير أصلاً ولو بالاعتبار لا يقبلها العقل فان يكون ذلك القول
 خبراً ^{أي من الأغصان الع} حتم يجب اتصافه باحدهما ويرد نقضاً على ما تقر من ان الخبر يجب اتصافه بلصاحته
 فتدبر إشارة الى ما قال فيها ويمكن ان يقال ان النسبة التفصيلية لا تحصل ان هذا القول على
 ذلك التقدير لا يكون خبراً لا نقضاً المحكوم فيه الذي هو لازم الخبر ان النسبة التفصيلية
 الحكاية لا يمكن ان يحكم عليها بالحكم المحكي وايضا اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل على ما تقر
 كذلك في معرضه فكيف يكون المحكوم عليه نفس ذلك العقد التفصيلي ويعبر عنه بلفظ
 فيجب ان يعتبر اجماله حتى يتصور فيه ذلك الخواص والتعبير بلفظ هذا الذي هو لفظ مفرد
 فتعين الجواب باختيار واحد الشقين وهو ليس الجواب المصنف مرجح ولا يخفى عليك ان
 اورده هذا القول نقضاً على ما تقر عند القوم من ان الخبر يجب اتصافه بالصدق والكذب
 على طريق الانفصال الحقيقي بان هذا القول خبر ولا يمكن اتصافه باحدهما ولا يلزم الجمع
 بينهما وهو محال وتلك الملازمة انما قصد لو كان المحكوم عليه في ذلك القول نفس ذلك
 القول من غير تغاير أصلاً وبالذات ولا بالاعتبار ادعى هذا التقدير كلما فرض صدقه
 يلزم اتصافه بالكذب الذي هو محموله في الواقع على ما هو شأن الخبر الصادق فيلزم الجمع

بينهما وكذا العكس فمذا والنقض انما هو على الاتحاد بين المحكوم عليه والمحبر وكذا اثبت المصنف
 التغاير بينهما في الجواب فالتغاير لا يكون ملحوظا في كلام الناقض بينهما اذ علم هذا التقدير لا يرد ^{عليه} ^{النقض}
 اذ لم يصير معروضهما واحدا والنقض بدور عليه واذا كونه حائرا فبالنظر الى ظاهر صيغة هذا
 القول فالحاصل ان بناء النقض على الظاهر وبناء الجواب على التحقيق فليس الجواب اكلا جوا للمحقق
 واما ما قال فيها الالهة الا ان يجاب اكد فليس بشئ اذ حاصله الفرق بين حكم وحكمه فاقطنا ^{له}
 الالتفات بالذات الى المحكوم عليه وعدمه وكذا بين مفرد ومفرد في دلالة على التفاضل
 وعدمها وهو خلاف الوجدان والبرهان ولعل اشار الشارح الى ان ما يقترن به ويمكن ^{عليه}

في صدر الحاشية ويقول في عجزها فتأمل **قوله** ^{اي في الحاشية} وما ومن اجل انه يرايه اذ وكذا
 اذا قال قائل يوم الخميس كل كلامي يوم الجمعة فهو صادق ولا يقول يوم الجمعة الا ان كل
 يوم الخميس فهو كاذب فصديق كل واحد منهما يستلزم كذبه وبالعكس اذ ليس يوم الخميس
 منهما فرد الا هذا القول اذ المفروض ان ذلك القائل لم يقل في ذينك اليومين الا هذا القول

قوله واجاب عنه المعلم الاول لا حاصله ان عنوان الموضوع
 في هذا القول هو مفهوم كلامي في هذه الساعة مفهوم كل حيوان العقل تكثر انفراد له لكن
 لم يوجب له في الخارج الا فرد واحد هو نفس هذا القول والفرد انما يكون فردا اذا لوحظ فيه
 ذلك المفهوم مع قيد نرائد كالانسان انما يكون فردا الحيوان اذا حظ فيه تحقق معنى الحيوان
 مع قيد نرائد هو معنى الناطق فاذا لوحظ فيه ذلك القيد بعنوان انه قيد مع عزل النظر عن
 خصوصية بانه ناطق مثلا او صاهل وناهق في المثال المذكور فذلك طبيعة الفرد واذا
 لوحظ فيه خصوصية ذلك القيد بانه ناطق مثلا في المثال المذكور يصير فردا ^{خاصة}
 لو قصر اللفظ على خصوصية ينفصل عن اصل طبيعة بحسب ذلك اللفظ بخصوصه فهذا
 القول فرد لمفهوم موضوع هو كلامي في هذه الساعة باعتبار انه كلامي في هذه الساعة مع ^{قيد}
 نرائد مع قطع النظر عن خصوصية القيد وان كان ذلك القيد خاصا في الواقع اذ لو دخل ^{للخصوصية}

للخصوصية في كونه فردا ^{اولا} لم يتصور فردا بل الخصوصية مناط الخصوصية الفردية ^{لأنه} لا يتصور
 ونفس طبيعتها ومناط تعددية الحكم على عنوان الموضوع إلى الفرد منه ^{أما} هو نسخ الفردية
 التي تحصل باعتبار طبيعة القيد لا بخصوصية الفردية ^{والا} لم يتعدى الحكم على العنوان إلا
 إلى فرد واحد والتالي كما ترى فثبت أن الخصوصية ليست منظورة في تلك التعددية وإذا
 دبريت هذا فنقول أن هذا القول إذا لوحظ من حيث أنه متحقق فيه مفهوم كلامي في هذه
 الساعة مع قيد ما مع عزل النظر عن الخصوصية التي هي كون المحكوم فيه مفهوم الكاذب بجان
 أن يصدق أو يكذب ولا يستلزم أحدهما الآخر أي لا يلزم الاجتماع بينهما الذي هو ^{المحل}
 المذكور وإذا لوحظ هذا القول من أنه كلامي في هذه الساعة مع خصوصية القيد هي أنه
 حمل فيه مفهوم الكاذب يلزم استلزامه **لآخر قوله** ولا يخفى عليك أن هذا القول ^{أنه}
 يعني أن هذا الجواب غير تام إذا شكك عام جار فيما موضوعه كلي كما في تقرير الشاهد
 أو تقرير ذات شخص كما في تقرير المصنف **والجواب المذكور** لا
 يجري فيما هو موضوعه شخص نحو كلامي هذا كاذب لأن الحكم فيه على خصوص هذا
 القول إذ ليس فيه عنوان كلي حتى يسري الحكم على ذلك العنوان إلى هذا القول باعتبار
 أنه فرد منه حتى يقال أن سرية الحكم على العنوان مناطها نسخ الفردية وباعتبار ^{أنه} لا
 المحذور ^{أي} ما عني استلزام الصدق للكذب وبالعكس بل المحكوم عليه فيه هو هذا القول بخصوص
 فالمحذور فيه بحاله مع أن الحكم إذا ثبت للفرد المطلق يجب أن يثبت للفرد بخصوصه ^{الضرب عن قوله أنه ليس فيه}
^{أي فيما موضوعه شخص} ^{هذا القول ناظر إلى العلامة} ^{لا}
 والاولم تثبت حكمه بالشكل الأول الذي هو يدعي الانتاج إذ مناط الانتاج فيه عدل أن
 الأكبر الذي هو محمول النتيجة إذا ثبت لفرد الأوسط باعتبار نسخ الفردية أو سلبه ^{عنه}
 كذلك يثبت للأصغر ويسلب عنه بخصوصه لأن الأصغر الذي هو موضوع النتيجة
 ليس كالفرد خاص للأوسط كما يجب وإذا ثبت للفرد المتغير الذي هو الأوسط في الدليل
 المشهور لثبوت النتيجة والعالم باعتبار نسخ الفردية إذا مال كلية الكبرى راجع إلى ذلك فثبت

أما قولهم

بخصوصه اذ هو من خاص لا يعني اذ اثبت الشيء للاعم يجب ان يثبت للاخص منه والاعم
 يستخرج احكام الجزئيات من القوانين الكلية بضم الضمى الشهلة الحصول كما يقال زيد
 في قام زيد بخصوصه مرفوع لانه فاعل وكل فاعل مرفوع فهو مرفوع فلول انما يجب ان يثبت
 الشيء للفرد باعتبار سقوطه بيبث له من حيث الخصوصية لم ينجم الشكل الاول ولم يفيد المقادير
 احكام جزئيات موضوعه اذ افادته لتلك الاحكام انما هي في قالب الشكل الاول الذي مداخل
 على تعدية الحكم من الاوسط الى الاصغر لا يوفق في عبارة الشارح في قوله ولم يفيد ايراد
 الفاء بدل الواو لان الافادة تدور على المتعدى المذكور ويتفرع عليه واذا دهرت هذا فنقول
 ان الكذب الذي هو محمول في هذا القول اذ اثبت لفرد هذا المفهوم باعتبار سقوطه فيجب ان يثبت
 لهذا القول بخصوصه اذ هو من خاص له دل لا فرد له غير ذلك على الفرض فلزم في هذا المحال
 اجتماعهما على تقدير احدهما لا ستلزام احدهما لاخر **قوله** فتدبر قال فيها فيه
 اشارة الى معنى هب ان الحكم اذ اثبت للاعم يثبت للاخص بل يجب ذلك وعليه بناء الامور
 وافادة القانون لكن جهة الثبوت ومناطه هو ذلك الاعم فزيد في قام زيد مرفوع بخصوصه
 والعالم بخصوصه حادث لكن جهة المرفوعة في الاول والحادث في الثاني هو كونه فاع
 ومتغيرا ولا مدخل للخصوصية في ذلك الثبوت اما ستمهم يقولون ان الشيء اذ اثبت
 والاخص فثبوته للثاني بواسطة الاول فثبوت العالي للشافل بواسطة المتوسطة فهذه
 القول بخصوصه صادق وكاذب لكن احدهما بالنظر الى ان كلام في هذه الساعة من غير
 نظر الى خصوصية والاخر بالنظر الى الخصوصية فاشكال **اقول سلمنا**
 كل ذلك لكن يجب ان يكون خصوصية الخاص غير مانع عما يمنع انشكاكه عن الاعم
 وان لم تكن مناطه ولا يلزم في الخاص اجتماع التقيضين والخلاف لا سيما على
 ذلك الاعم وعلى الخصوصية وهذا القول بخصوصه مانع عما يلزم الاعم لان الاعم لو كان
 بالافاضة من كاذب وبالعكس فالاشكال يحال لعلنا اشار الى هذا بقولنا فنشكر

فتفكر فتأمل **قوله** مجرد التصور آية إشارة الى دفع ما يرد على تعريف الكل والجزء
الذي يستفاد من تقسيم المصنف الى المفهوم الى الكل والجزء بان تصور مفهوم الواجب
برهان التوحيد سبب لا متنازع بتجوز الكثرة فيلزم ان يكون جزئيا وكذا ان تصور مفهوم
الكل شيء والذمم ممكن مع ملاحظة شموله نقائضه ما علة لذلك الامتناع المذكور فيصديق
على تلك المفهومات تعريف الجزئ مع انها كليات بالاتفاق فيقتض التعريف ان طرفه أو
وحاصل الدفع ان مراد ما هو ان يكون سبب التجوز والامتناع مجرد التصور يعني ان التصور
هو العلة الشاملة للتجوز والامتناع بحيث لا يكون فيه دخلا لما هو خارج عنه ولا وشك
ان مجرد تصور تلك المفهومات مع عزل النظر عما هو خارج عنه بسبب تجوز الكثرة لا لا
لان اختلاف المفهومات بالكلية والجزئية انما هو باختلاف نحو العلم ونحو حصولها في المذممة
بانه ان كان بطريق الحو فجزئية وان كان بطريق العقل فكلية فعلة انتصاف المفهوم
بالكلية والجزئية انما هو نحو العلم وهو المعنى يكونهما صفتين للعلم والا فالرؤى بهما
حقيقة هو المعلوم باعتبار وجوده الظاهر لا العلم الذي هو موجود بوجوده الاصل بل هو
واسطة بينهما كالموالات الخارجية وبعد الثبوت والذمم في سند باب النقوض لا في كذا
المصنف مع لا بناء على اعتبار امر خارج عن نفس التصور في سبب التجوز كما يظهر بالتأمل
قوله والصادق على البعض انه خاصه انما كان على انتصاف المفهوم
بالكلية والجزئية هي الاحساس والتفعل بلزم ان لا يكون المجزئات عالمة بذواتها
المخصوصة على الوجه الجزئي لان المجزئات مجردات عن الحواس فلا يتحقق فيها
ما هو علة انتصاف المفهوم بالخبرية اعني الاحساس فلا يكون معلوما انها الاكليات
والقود بعدم علمها بذواتها المخصوصة على الوجه الجزئي مخالف للجماع وخاصته ان
العلية المذمومة باطل لا يستلزمه المحال المذكور هو عدم علم المجزئات بانفسها على نحو
الجزئية فتقول الشارح لتبريع عن الحواس اشارة الى بيان الملازمة وقوله وهو خرق

فقهية
نحو العلم من
ان نحو العلم من
التفعل والاحساس
هو الواسطة في
انتصاف المفهوم
بالكلية والجزئية
٢٣٩
والجزئية وهذه
الواسطة هو العلم
الاول من الواسطة
في الثبوت فان الواسطة
التي هي نحو العلم
مخصوصة لا انتصاف
بالكلية والجزئية
بما هو جيب الله

الاجماع اشارته الى بطلان **الثاني قوله** بان ذكر الحواس كاجواب عن ذلك الاشكال
 بمنع الملائمة المذكورة بان ذكر الحواس للمتمثيل لا للحصر يعني ليس مرادنا ان عند الانضمام
 بالجزئية منحصرة في الاحساس بل المراد ان اختلاف المفاهيم بالكلية والجزئية انما هو باضافة
 نحو العلم كالاحساس مثلا عند الانضمام بالجزئية والتعلق بالكلية لان عند الانضمام بالجزئية
 منحصرة فيه فبان ان يكون **المحضور** ايضا علة لانضمام المذكور وعلم المجرىات بانفسها
 علم حضوره فيثبت علمها بانفسها على وجه الجزئية مع ان النقص الى الكلية والجزئية هو
 المفهوم باعتبار وجوده الظلي ومعلوم **المحضور** هو الشيء باعتبار الوجود الاصيل لما تقرر
 في موضعه ان الحاضر عند المدرك فيه هو عين الصورة الخارجية فمعلوم واسطة بينهما
 كسائر الهويات الخارجية وهذا هو معنى قول الشارح على ان المنظور اليه هو المحصور دون
المحضور قال فيها لان التعيين الذي لا حاصله بيان ان ذكر الحواس تمثيل للعلم
 بان الشخص الذي هو مناط الجزئية وهو كون الشيء بحيث يمتنع للعقل نظرا الى نفسه
 فرض صدقه على كثيرين قد يكون عليه الاحساس ويترتب عليه وقد يكون **المحضور**
 ويترتب عليه فان الشيء كما يكون معرضا للشخص المذكور باعتبار تعلق الاحساس
 به كذلك يصير معرضا لذلك الشخص باعتبار تعلق المحصور به فلا يكون **معرضا**
 للشخص المذكور باعتبار تعلق الاحساس به كذلك يصير معرضا كذلك الشخص
 باعتبار تعلق المحصور به فلا يكون علة الانضمام منحصرة في الاحساس **فان**
قلت ان المعلوم بالعلم **المحضور** هو الشيء باعتبار المرجعية الخارجية فمعلوم
 وتعيينه يترتب على وجوده الخارجية فلو جار ترتيبه على العلم بان متوهمه انه اقلت
 يلزم جواز تزايد العلتين التامتين على معلول واحد وهو محال **قلت** في الحقيقة
 لا تمتثل فالحرق بحاله **قلنا** لذلك المعلوم تعيينان احدهما كونه متافعا **فان** في نفس
 الامر وهذا متوهم على وجوده الخاص الذي هو مبدأ الامتياز **فان** في نفس الامر

والثاني كون ذلك العلم بحيث يمتنع للعقل فرض صدقه على وهو مناط الجزئية المصطلحة دون
 الاول وهو يتب على المحصور كما يتب على الانساق فلا توارد ^{كثيرا} قال فيها فتأمل
 اشارة الى ان هذا الجيب وان خرج عن وسطية فوق فيما هو عميق عنها اذ لو كان لتلك الشيء تعين
 اخر يتب على العلم المحصور لخرق اجماع المحققين على ان معلوم المحصور عين الصورة الخارج
 بحيث لا يكون بينهما تقاير اصل لا بالذات ولو بالاعتبار بخلاف المعلوم للعلم المحصور فانه يغا
 اقا بالذات او بالاعتبار فانهم قد جعلوا مناط الفرق بينهما هذه العينية والجزئية قائم ^{عط} قالوا
 ان الحاضر عند ادراك الذي هو المعنى الاعم للعلم الشامل المحصور والمحصور اما عين الصورة
 الخارجية بحيث لا يكون بينهما تقاير اصل او غيرها ولو بالاعتبار فلا قول هو المحصور والثاني
 هو المحصور اما بطلان الثاني فظاهر واما بيان الكثرة فلو انه لما حصل تلك الهوية الغيبية
 تعين اخر يتب على نحو العلم الذي هو المحصور الشرف وباعتبار هذا من اللعين جابر
 صفة ومفهوما صالحا لان ينصف بالجزئية فالحاضر عند ادراك هو تلك الهوية الغيبية ^{حسب} منها
 انها متعينة بذلك التعين ويقال له التعين النطقي والصورة الخارجية هي تلك الهوية الغيبية
 بتعين ينسب على وجودها الخارجي مع قطع النظر عن التعين المحادث من نحو العلم فتبا
 وهو خلاف ما اجمع عليه المحققون وايضا يلزم التغاير بين العلم والمعلوم في العلم المحصور
 اذ المعلوم فيه ليس الا تلك الصورة الخارجية فالحق في اجاب ما قال في العادة بنتأمل
قوله تخفيفه ان العلم اه دفع لما عسى ان يتوهم من قوله وامكان ادراكه كبحر داخل
 بالوجه الجنب في غير مسلم وهو انه يلزم ان يكون المجردات غير عالمة بعضها البعض اخر بمحصور
 بل بمفهومات كلية كما يعلم احد منا كذلك وهو تقييد في شأنها بل كلما يمكن ان يعلم الايض
 عنها مثقال ذرة عند من يشبهها وحاصل الدفع ان علم المجردات بالجزئيات مادية كانت او
 مجردة علم قام بحيث لا يرغب عن علمها مثقال ذرة من خصوصية كانت فيها بخلاف
 عقولنا فانها عاجزة عن ادراك تلك الخصوصيات لكن لما كانت هي منزوعة عن الحواس

والتايليك المذكور في
 السطحة من قوله
 ان لو كان لتلك
 الشيء تعين
 اخر يتب على
 العلم المحصور
 ٢٢١
 الحق في
 ان فانظر
 الى المبارة
 الشافعية
 جليل
 الله

التي هي من خواص الماديات فعملها ليس الا تعقلها محضاً وهذا النوع من العلم وان كان قائم
الاكتشاف بحيث لا يبقى في معلومه شي غير منكشف لكن لا يحدث في معلومه تعين يمتنع به
فرض اشتراكه بين كثيرين بخلاف معلوم الحواس فانه متعين بحيث لا يجوز العقل تكثرة
فان الاحساس باعتبار خصوصيته يحدث في معلومه هذا النوع من التعين الذي يصير به
بحيث يمتنع عند العقل فرض اشتراكه بين كثيرين لا ان في الاحساس اكتشاف قام للمعلوم ليس
علم المجردات بان يكون في الاحساس اكتشاف جميع الخصوصيات وفي علم المجردات اكتشاف
بعضها كما يتوهم من ظاهر عبارة الشارح بالاسر بالعكس فان خصوصيات المحسوسات
التي هي من كشفة عند المجردات مما تكون الحواس عاجزة عن اكتشافها لكن لا يترتب
على علمها ذلك التعين الذي هو مناط الجزئية المنطقية فمعلوماتها مما يجوز العقل تكثراً
واما الاحساس وان كان ناقصاً في الاكتشاف عن علمها لكن يترتب عليه ذلك التعين
فعلت عروضا جزئية للمفهوم منحصرة في الاحساس واما المحسوس في معلومه ليس
الهيئية العينية فهي ليست كلية ولا جزئية بل هي واسطة بينهما اذ هي من عوارض المفهوم
الموجود بالوجود الظاهر هكذا ينبغي ان يفهم هذا للقام واما عبارة الشارح من قوله ان
العلم الجزئي الى قوله وقد يكون بعنوان كلي ليس كما ينبغي اذ هي ظاهرة يوهو ان بعض الحسوس
في الجزئيات ليست منكشفة في علم المجردات وهو خلاف الواقع ولا يحصل له هو بصدده
كما لا يخفى فاقبل ولا تسرع في الرد والقبول **قوله** فاحضر الحواس حقيقة آله لانه لما
خرج معلوم المحسوس عن المقسم الذي ينقسم الى الكليات والجزئيات فبقى معلوم المحسوس
اما ان يكون بتوسط الحواس وهو الاحساس او بغيره وهو العقل والاول على عرو
الجزئية لمعلومه والثاني على عروضا كلية له **قوله** فقد بان ان التعين انما حاصل
ان التعين على امر بعمته على ما قال السيد السند في حاشيته على شرح المطالع تعين
منطقي وهو كون المفهوم بحيث يمتنع عند العقل فرض تكثره وهو امر انشائي ومنشأ

هذا هو الشك في التوحيديين من جهة عينية من جهة انهم لا يفرقون بين العينية والاشكالية في الصور

سبب الكثرة في الماهية الواحدة بل تلك الصورة اي صورة المحسوس من حيث انها مذكورة للطفل
واتخذها من المادة لا تشمل على خصوصية يتمتع بها فرض الكثرة مطلقا بل هي مشتقة على هوية
يتمتع بها ذلك الفرض على وجه الاجتماع فقط دون البدلية لعدم تقويتها على اخذ الصورة
عن مادة بعينها فصورة المحسوس اذا اخذها الطفل وحضرت عندها فهي نفسها قابلا للاشكال
لاو شتر الى على وجه غير قابلته على وجه اخر لا شتر الى على خصوصية دون اخرى فمرجع
الجوابين واحد فلا يرد عليه ما ورد في الشارح فتأمل **قوله** ثم انطباق الصورة او قال
الحقق المحقق في الحاشية المجادلة انطباق الصورة على الافراد العينية اما هو لبعضها فانه
على تقدير ان يكون الافراد متشابهة غير متميزة عند المحسوس واما انطباقها على الافراد الفرضية
فيجري في الصور الخيالية كلها فان كل صورة خيالية يمكن تخيلها متعديا بحيث ينطبق هو
عليه وينشأ ذلك بتجريد عن المادة بتجريد فان ملامها وانطباق والاندانطباق على كثرته
هو التجريد والماد يتوثر بضعفه ان الصورة اذا حصلت في المحسوس المشترك من طرق الحواس
الظاهرة تكون منكشفة عند الملامك سواء كان ذلك الملامك قوة جسمانية وهو ذلك المحسوس
المشترك او العقل المجرد على اختلاف القولين ولتحققها هوية مانعة عن الاشتراك مطلقا
لاقتراها بالمادة الخارجية باعتبار العلاقة الرضعية بين المادة الخارجية وحالها ^{عن المادة}
فما دام في تلك الحاشية لا يمكن تعددها بوجه سواء كانت امثالها متشابهة او لا وسواء ^{قيست}
بالنسبة الى الافراد العينية او الفرضية لعدم امكان احصائها متعددة بحيث تنطبق هي عليها ^{اي موجودة فيها}
كما في التخييل ثم اذ غيبت تلك المادة الخارجية عن الحواس الظاهرة حصلت تلك الصورة ^{صورة في الحاشية}
في التخييل مجردة عن تلك العلاقة الرضعية وان كانت مكتنفة بالحواس المادية
فيمكن تخيل متعددة فيكون صدقها على الافراد الفرضية قال ذلك المحقق المجادل في تلك
الحاشية والتجريد العقل في البيضة الخيالية بالنسبة الى الصور الفرضية فانه يرجع الى كثرته
تخييل الصورة الخيالية الخيالية وفرض تعددها ثم اذا ارسمت الصورة في خيال الانسان

الوهم عنها المعاني الجزئية وادراكها وهي التي حالت فيها ونفسها غير محسوسة فلا يدركها الوهم
 من الخارج بل يدركها بعد حصول محمل الذي هو الصورة المحسوسة في الخيال وليذا قيل ان الوهم
 غير مستقل في ادراكه لمدراكها بل الخيال معين له في ادراكه فتعين تلك المعاني تابعة لتعين
 محملها فذلك النوع من الاشتراك الذي يجوز في الصور الخيالية مجوز في تلك المعاني ايضا ثم اذا
 حصلت الصورة في العقل حصل لها تجريد تام بان ياخذ سنم الماهية من حيث هي بدون شئ من
 تلك العوارض المادية التي لا تخلو عنها الصورة في مرتبة الحواس فيجوز فيها الاشتراك على وجه
 الاجتماع وهو الاعتبار الكلي وجود او في الجزئي **قوله** واما المرشدة في المحسوس الباطن
 ولم يقل المدرك بالمحسوس الباطن كما قال ان المدرك بالمحسوس الظاهر يعني انما سبب الادراك
 الظاهر والامر فقام الى الباطن لان الامر تيسر اعم من الادراك لانه عبارة عن حصول القوة
 في المحل سواء كان ذلك المحل مدركا له او لا فالادراك بالمحسوس الظاهر عبارة عن حصول الصورة
 في المحسوس المشترك وهو وان كان من الحواس الباطنة لكن ادراكه بعد من ادراكه بالحواس
 الظاهر بل ادراكه ليس الا ادراك المحسوس المشترك لانه انكشف المدرك بالحواس الظاهرة في حال
 انطباع صورته فيها حتى حصلت في المحسوس المشترك فهو المدرك فاذا ذكره الحواس الباطنة
 في هذا المقام يراد بها ما سواه وهو بعضها مدرك كالوهم وبعضها غير مدرك كالخيال و
 المحافظة **قوله** وبهذا يظهر ان اي بقوله ان الصورة الخيالية الى قوله فينطبق ذلك
 الصورة على كثيرين اذ به يظهر ان كل واحد من تلك الصور الثلاثة يصدق على كثيرين على
 نحو البدلية اما في نفس الامر وعند الذهن ونحو من الطفل من قبيل الاول والصورة
 الخيالية من البهينة المعنوية والشبه الحاصل لضعيف البصر من قبيل الثاني اما الاول فذلك
 الطفل لما كان المدرك فيه باقيا لتقصان الذنبة التي يتوقف عليها تحصيل كالاته العلمية
 والعملية وهي القوى الجسمانية لا يقدم على تحصيل الصورة من المادة المشخصة حينها
 قال المحقق طهراني في حاشيته علي بن ابي حمزة ان تدبر قال الشيخ في اوائل طبعيات اشفاه

قوله ما يرسم في خيال الطفل هو صورة شخص رجل وصورة شخص امرأة من غير ان يميز
 له رجل هو ابوه عن رجل ليس هو اباه وامرأة هي امه عن امرأة ليست هي امه وآفا الثاني فالتسا
 الامثال اما في نفس الامر كما في صورة الخيالية من البيضة المعنية او على المحس لضعف كالمش
 المذكور والاليم من بعيد اذ ارسم فيه انه جسم من غير ادراك حيوانية وانسانية فظهر
 الفرق بين الصور الثلاثة اما في نحو الصدق او في نحو العلة وهذا المقدم من الظهور ظاهر
 وحق واما انقسام الفرد المنتشر الى قسمين المذكورين فمبنى على اشتراك المعنوي بينهما وهو
 لا يظهر من سابق كلامه كيف وقال ذلك المحقق في آخر تلك الحاشية وهذا الخيال اي خيال
 الطفل الذي يرسم فيه تلك الصورة هو خيال المعنى الذي سمي فردا منتشرا واذ قيل في
 منتشر يراد به هذا المعنى الذي يصدق على كثيرين على وجه البدلية في نفس الامر قيل
 شخص منتشر لما ينطبق في المحس لا يميز من بعيد اذ ارسم فيه انه جسم من غير ادراك حيواني
 وانسانية قائما تقع عليهما اسم الشخص المنتشر باشتراك الاسم ولذلك عدل الشارح عن
 عبارة ذلك المحقق حيث قال في تلك الحاشية الفرد المنتشر على قسمين وقال ان الفرد المنتشر
 على نحوين وهذه العبارة محتملة لان يراد بها القسمة اي على قسمين انهم اشتراكه
 وان يراد بها اطلاقه على معنيين ان لم يصح ومن قال بالتقسيم اراد به الاطلاق المحضة ولعله
 الى هذا اشار بقوله فتفكرنا ثم قوله وانت خبير به اقول مناط الشك على الاغراض من
 الجهنس في التعريف لانهم انما يذكر للشمول والاحاطة لا للاحتراز بل يدكرهم الفصل
 في هذا التعريف الذي هو تجويز الاشتراك لا يخرج تلك الصورة الخارجية فيرد النقض
 على تعريفه اليك والجزء طرد او عكسا ومناط الجواب على التحقيق ومناط ايراد الشارح بقوله
 وانت خبير به على الاغراض عن الاغراض كما لا يخفى قوله ليست الامور آة اقول مرادة
 انها متصادقة مع قطع النظر عن العوارض كما صلت لها في تلك الازهان في مرتبة القيام
 ولا شك ان كل واحدة من تلك الصور بذلك الاعتبار صادقة على الصور لما قبلتها اصلتها

في تلك الازدهان المعبرة مع تلك العوارض وهذا التصديق هو الذي بينه الشارح في الحاشية
 في هذا الموضع المصدرة بقوله وفيه نظر فحصل هذا النظر ان صورة الزيد اذا حصلت في
 عديده فالتفت بالعوارض الخيالية فيها لان تلك الصورة وان كانت مكنت بالعوارض
 المادية من الشكل واللون وغير ذلك حتى صارت تجزئاً حقيقياً لكن اذا حصلت في خيال
 اى شخص كان صار ذلك الخيال محالاً لها فتصير تلك الصورة مكنتاً بعوارض اخرى
 تلقاء ذلك المحل ^{اى الصورة ١٢} وشخصت بتخصص فتعددت بتعددها لما تقهر في مقرة ان تعدد المحل تابع
 لتعدد المحل — فلك الصورة اذا اخذت في نفسها مع قطع النظر عن تلك العوارض
 الخيالية وان كانت جزئياً حقيقياً مكنتاً بالعوارض المادية اذ هي حاصلة بالحواس الظاهرة
 لكنها صادقة على تلك الصور الخيالية في تلك الخيالات المكنتت بعوارضها الخفية
 دون البدلية فيكون ظلها ايضا وايضا يصح انتزاع تلك الصورة الشاذقة عن تلك الصور
 القائمة فينقض التعريفان طردا وعكسا فان الحق في الجواب ما قال المصنف هو مناط الكمية
 تجوز العقل صدق المفهوم قاصرا نظره على نفس ذلك المفهوم بحيث يعمد على اعداده على
 كثيرين في نفس الامر وهو المرد بالخراج في عبارة المصنف اى عن خصوص لا اعتبار
 الا ما هو مقابل الذهن ومناط الجزئية عدم ذلك التجوز على اشرنا ليه سابقا لكن قوله
 فيها لا بد لا فقط بل مع ايضاً لا يخلو عن ضرب من التسامح اذ مفهوم البدلية ينافي
 مفهوم المعية لان معناها عدم جواز صدق على فرد اخر حين صدق على فرد واحد او
 عنه ومفهوم المعية جواز ذلك فيتنافيا ولهذا امر بالتفكر **قوله** وما يرام الآجواب
 عن استدلال المصنف لا ثبات التصديق وحاصل ذلك الدليل ان المذهب المختار
 في العلم بالاشياء حصول نفسها في الذهن لا ان يحصل الظل والشبه منها كما قيل فالحاصل
 في اذهان طائفة تصورات زيدا بنفسه لا شبح المغائر له بالذات فكل واحد من تلك
 الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة وكذا الصورة الخارجية لزيد صادقة مطابقة

٢٢٤

للكثيرين وهي المباشرة في تلك الازدهار اذ كل واحد منها نفس يريد وتحاصل الجواب ان
حصول الاشياء بانفسها لا يقتضي التصادق بين تلك الصور لان كل واحد منها مغاير للآخر
بالهوية الشخصية والوجود والتصادق يقتضي الاتحاد فيهم وحالها كحال الهويات الخاضعة
مثل زيد وعمر وبكر فكل حل بين تلك الهويات لتباين الوجودات كذلك لا حل بين تلك
الصور لتباين الوجود فيها ايضا فكيف يكون التصادق بينها وهذا ينافي حصول الاشياء
بانفسها اذ معناه حصول الماهيات المجردة عن العوارض المادية في العقل والمخلوطة بها في
الحواس لان الهوية العينية بما هي عينية متحصلة في الذهن حتى يلزم الحرق والحرق فكما لا
اتحاد بين الحاصل في الذهن والحاصل في الخارج في الوجود والتشخص كذا الاتحاد بين الحاصل
في ذهن والحاصل في ذهن اخر فهما **اقول** مراد المصنف من التصادق بينها هو
الحل باعتبار نفسها لا مع العوارض الحاصلة لها من تلقاء المحل والظرف وذلك التصادق
المحل بالاعتبار المذكورين لا مزية كما فضلنا سابقا فذكر **قوله قال** المحاشية
والمقصود من تلك المحاشية للمصنف دفع ما يتوهم من رودة وعلى الدليل الذي اورد
المصنف من اثبات التصادق بين تلك الصور بان من قال بحصول الاشياء بانفسها
في الذهن حاز ان يكون مراده ان لا شيء وجود في الذهن ولو بالعرض باعتبار
والمثال لان الشيء والمناسب للشيء اذ حصل في ظرف صرح ان يقال ان ذلك الشيء حصل
في ذلك الظرف ولو بالعرض والمجاز لوجود ارتباطه معه بحصول منافته فلا تصدق الصفة
الخارجية على الصورة الحاصلة في اذهان طائفة لتغاثر بينهما بالذات حاصل الالف فان
قال بحصول الاشياء بانفسها قال بوجودها حقيقة لا مجازا باعتبار الشيء والمثال كما توهم
المستوفهم ولكن ذلك الوجود وجود ظلي لا يترتب عليه ثبات تلك الاشياء وذلك لوجهين
احدهما انه لو كان مراد المؤمنين بحصول الاشياء في الذهن بانفسها ذلك الوجود المجازي
كما قاله المستوفهم يلزم ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا وهو باطل بالبداية لا مستلزم

لا يستلزام نسبة الجمل إلى كل واحد من الفريقين لطلب الآخر وهاجموه الحكماء والمتكلمين
 لأن هذا الوجود المجازي لم يترك عنه أحد وهو ظاهر الثاني من أن الدلائل التي أوردهم
 بالمؤمنين بالوجود الذهن لا تثبت لومت لولت على الوجه في الذهن حقيقة لا مجاز قال
 السيد السند في شرح المواقف في بحث الوجود الذهن قيل بخير محل التزم بين الفريقين عشر
 جملة كونه استراعى من التفسير بيان حقيقة ^{الوجود}
 جملته ذلك العسر كمثل ظهور محل النزاع إذا خفاء في أن للأشياء وجود يترتب عليها
 آثارها باعتبار ذلك الوجود ثم كان التزم في أن لهذه الأشياء وجود آخر حقيقة لكن لا
 يترتب عليه تلك الآثار أصلاً فالتكلمون يكرهون نظر إلى استبعاد كون الشيء موجوداً
 حقيقة ولا يترتب عليه آثاره والحكماء قائلون بنظر إلى أن ترتب الآثار من خواص الوجود
 الأصلية ووجودها في الذهن وجود ظلي وهو وإن كان وجود حقيقة لكن لا يترتب عليه
 كما بين في موضعه **قولنا** وانت خبير آية أقول وانت خبير أيضاً بأن النقص بالموتية
 الخارجية منوط بالانحياز عن الجنس في التعريف لأنه يذكر للشمول لا للاحتراز بل ذلك
 وظيفة الفصول كما فصلنا سابقاً فنذكر **قولنا** انكرو السيد السند أنه حاصل الدلائل
 أو رده لا متناع محل الجزئية الحقيقي أنه إذا أخذ من حيث أنه جزء حقيقة ولا يعتبر معه
 شيء من الاعتبارات الزائدة على نفس مفهومه لا يقبل الحمل لأنه بهذا الاعتبار شيء مختلف
 مستقلة الوجود وإذا أخذ مع الاعتبار الزائد وحمل المأخوذ ببعض الاعتبارات على الآخر
 ببعض الآخر كما يقال نريد الكاتب نريد الضاحك فهو وإن كان بظاهرة يرى حمل نريد الذي
 هو حمل جزء حقيقة لكن بهافي الحقيقة تراجع إلى حمل تلك الاعتبارات على ذات واحدة
 هي ذات زيد يعني أنه كانت وضاحك على أن ذلك الاعتبار ليس هو الاعتبار بالذات ^{نريد}
 هو مناط امتناع الحمل وإنما حمل على الكل وهو أيضاً تراجع إلى حمل ذلك الكل على الحقيقة
 لأن ذلك الكل إنما يحمل عليه ذلك المخبري وإذا أخذ مرة لما حمله وإلى ليس ذلك
 الجزئية فهو في الحقيقة محمول عليه لا محمول كما يتوهم بظاهرة وخلصته أن المحمول

ان يكون ماخوذ بحيث يكون فيه نوعاً من الفرعية في الوجود ولذا قالوا ان المحمول نفس المفهوم
والموضوع هو الذات فلا يتوجه عليه ما اجاب به المحقق لا في من سبيلين اذ ينظر الى ظاهر معنى
المحمل وتحقق هذا الظاهر لا يكفي في كل مادة اخرى الى الاخرى للقدارية فان الظاهر ان معنى المحمل متحقق
فيها مع عدم صحة فيها كما بين في موضعه فتقسيم الغالب الى ايضا بالنظر الى الظاهر فلهذا لا حاجة
الى ما قاله الفاضل الدهوري في حاشيته على شرح التفسيرية من احداث معنى داخل المحمل وجعل
النزاع نقطياً **قوله** انا فعلى اذ خلاصته ان صدق المفهوم على كثيرين الذي هو معتبر في مفهوم
الكلمة معناه ان يكون ذلك المفهوم منتزع عنها وما خذ عنها بمحذف الشخصات وكلواطة من تلك
الصور ليست كذلك لان كل ما خذ عن الصورة الخارجية لزيد فكيف اطلاقاً ومنتزعة عنها
فلا يصدق على شيء منها مفهوم **الكلمة** التصادق ممنوع كما بينا في الاثر الثاني للتصادق
ثابت على ما فصلناه **قوله** ولا نسلم ان التصادق يصح للظلية الا **اقول** للتصادق
بين تلك الصور بالمعنى الذي فصلناه هو الصحيح للظلية كما هو الصحيح للصدق والحمل على ما
فصلناه من ان المراد بالتصادق بين تلك الصور هو ان كل واحد منها باعتبار نفسه ما مع
غير النظر عن العوارض الخيالية صادقه على الصور الباقية المكتنفة بها لعل الى هذا اشار
بقوله فقكر **قوله** كما هو في زينة اذ هذا بيان للواقع ونفس الامر لا دخل في جواب
ولا مناط كجناية تلك الصور على هذا با على كونها مشتملة على هوية حصلت لها من نحو
العلم الذي هو الاحساس ومثل الهوية هي المنفعة عن تجويز الشركة فيها لكن الواقع ان
تلك الصور لو وجدت في الخارج لكانت عين نبيد لانها ما خذت عن غير فنكر العينية بيا
لواقع وزيادة توضيح في الجواب الا ان ذكرها بظاهر يوهم للداخلية فيه ولذا قال الشارح
والا وله تركه بل ترك قيد الخارج ايضا ذلك الهوية كما هي مانعة عن تجويز الشركة
بحسب الخارج كذلك المنفعة بحسب الدهن — — — — — ايضا فبين
الخارج لغو في التعريف الا ان يقال ان المراد بالخارج هنا هو الخارج عن خصوص
عند

الاعتبار ونظر الذهن لا ما هو مقابل للذهن فيرجع الى معنى نفس لا مروان كان للتباد من
 لفظ الخارج هو المعنى الثاني لشيوع استعماله فيه فالحق هو الاول في موضع الحق كما لا يخفى قوله
 فتفكر اشادة الى ما قال في الحاشية المصدرية بقوله فان قيل المصنوعة الجرمية المحاصلة الا هذا
 هو السؤال الذي مر في الحاشية المصدرية بقوله في نظر على قول الشارح اليسر الامور الدنيوية
 والاعتبارية او يحصل ذلك القول منع التصادق بين تلك الصور لاختلاف كل واحد منها
 عن الآخر بالهوية والوجود وتماثل النظر اثبات تلك المقدمة المنوعة وحاصله ان كل واحد
 منها اذا اخذ من حيث هو هو مع غيره المنظر عن العوارض الخيالية فهو صادق على الصور
 الباقية الغير المأخوذة مع تلك الخيالية بل مكتنفة بالعوارض الخيالية فثبت التصادق بينها
 بهذا الحق كما اوضحناه سابقا وهنا بناط ايراد وجوب اعتبار قيد نفس لا مروان في التعريف
 به الخارج وتماثل اثبات وجوب اعتبار قيد الخارج في التعريف والذات ينقض بتلك الصور
 لان كل واحد منها صادق على كثيرين بالحق المذكور في الذهن فلا بد من قيد الخارج ليزيح
 تلك الصور اذ نفس لا مراعى من الذهن وتماثل اجواب ان تلك الصور لا شتم لها على
 هوية حصلت لها من نحو العالم الذي هو احساس ما ينفع للعقل عن تجويز صدقها
 في نفس لا مروان لا يجوز غير تجويز كون الشخص الواحد اشخاصا كثيرة واما في تلك المادة فهو
 باعتبار فرض حصولها في خيالات عديدة لا في نفسه **قوله** دفع توهم ناشى له
 ان القيد بالخارج وان كان دافعا للنقض المذكور لوانه على طرقة التعريف فيتم به الظاهر
 لكن بطل به عكسه اذ به يخرج كثير من الكليات كالكليات الفرضية نحو الاشياء والذات ممكن
 والمعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق لا متين صدقها على الافراد الخارجية لكن النفس
 بالكليات الفرضية مشتركة الورود بين اعتبار التقيد بنفس لا مروان واعتبار
 التقيد بالخارج لا استناع صدقها في مطلق عالم الواقع واما المعقولات الثانية فالتقص
 مختص باعتبار التقيد بالخارج فمثله كمثل من هرب عن الغيث ووقف تحت الميزاب

قوله
 ابراهيم بن محمد
 في الحاشية
 فان قيل الضم
 المحب للشيء
 المحاصل
 ٢٥١
 عاقل في الشيء
 نفس الفهم
 بحسب النفس
 الامس
 ١٣١٣
 هو كوجوبها

وتواصل الدافع ان تلك الكليات وانما امتنع صدقها على كثيرين في الواقع في البعض كالكليات
 الفرضية وفي البعض في الخارج كالكليات التي هي المعقولات الثانية لكن لما كان نحو العلم بها
 هو العقل دون الاحساس فالعقل مجرد تصور هام مع عزل النظر عما هو خارج عن مفهوماتها
 يجوز صدقها على الكثيرين في الخارج اذ لما منع عن هذا التجويز هو اشتراك المفهوم على الطور التي
 يحدث فيه من نحو العلم الذي هو الاحساس وهو لا يتعقل بها بل يتعطل بها التعقل وهو الشيء
 تلك الهوية فلا يقبض العقل عن تجويز الشركة فيها بحسب خصوص هذه الملاحظة وهو
 المعبر في مفهوم الكل قوله وفي بيان منها حاصل ان امتناع تجويز الشركة في تلك المفاهيم
 ليس لاشتراكها على الهوية المذكورة بل لاشتراكها على خصوصية هي علة تامته لذلك الا
 لما فاتها مع الوجود الخارجي اذ الوجود الخارجي اما نقيض تلك الخصوصية اكا لا وجود
 وملزم كالاشياء والا ممكن والموجود الذهني والصورة العلمية والعقل لا يجوز صدق
 احد المتنافيين على الاخر فكيف يجوز صدق تلك المفاهيم على الاعيان الخارجية ^{حيث} فخر
 عن تعريف الكل اذ الكل هو المفهوم الذي لا يابي باعتبار خصوصية عن تجويز الشركة
 فيه **قوله** وتحقيق المقام الا حاصله ما قلناه الحاشية المتعلقة على هذا التحقيق اشار
 الى منع كون تلك المفاهيم باعتبار خصوصيتها مانعة عن تجويز الشركة فيها بحسب
 العين توضيحه ان العقل اذ انظر الى مفهوم بعد الخلق في الذهن والعلم به وقصر الحاظ
 على نفسه بحيث يكون مغزاهما عاده وما هو خارج عنه فان كان بحيث لا يجوز العقل
 تكراره في العين بحسب خصوص هذا الحاظ فهو مجرد والا فهو كلي فمناط الكلية
 والتجريدية على هذا التجويز وعدمه بحسب هذه الملاحظة بخصوصها لا على الصدق في الواقع
 على افراد الحقيقة ولذا قالوا المفاهيم الكلية كلها متساوية في مناط اتصافها بالكلية
 فالتشابه والاشياء على السوية في هذه المناط وصدق الانسان على الافراد في الواقع
 لا دخل له في الاتصاف بالكلية فالكلية والتجريدية من المفاهيم الانتراعية ليست بانها ^{مباد}

مباد موجودة في الموصوف بها كافي الاوصاف الانضمامية مثل الاسود والبياض ومنشأ انتزاع
 صلاحية نفس المفهوم بحسب الملاحظة المذكورة التي هي من الانكسار وعدمها بحسبها له
 فكانت من الاوصاف النفس الامرية اذ لا يلاحظ لنفس الامرية الا انتزاعات هي تحقق المنشأ
 فلا يكون الحكم بها كاذبا فلا يكون الاعتقاد به جهلا كما يتوهم من اتفاقهما في ظرف أو
 على حالهما في نفسهما ونظيرة الانتصاف بالحوادث الانتزاعية الخارجية فانها غير موجودة في
 الخارج على حالها في نفسها مع ان الانتصاف بهامتحقق في الخارج لتحقق منشأها فيه كالقوة
 والعنى فالأفراد التي تكون للقايصة اليها مناط الكلية هي الأفراد التي يجوز ^{بالنظر} ان نفس مفهوم
 الكل بحيث لو وجد شيء منها لا يتخذ ذلك الكل معه من غير اعتبار وان كانت في نفسها محالة
 بالذات فالأفراد التي هي مناط ^{للشيء} الالشيء والاممكن واللاموجود ^{عط} ومجوزة العقل النظر الى نفس
 تلك المفهومات بحسب الملاحظة المذكورة هي التي كانت بحيث لو وجد شيء منها في
 الخارج لكانت تلك الكليات متحدة معه من غير اعتبار لانها من جنسها لا من ^{جنس}
 نقايضها والمستلزامها لتقايض تلك المفهومات لا تجعلها آتية عن الاتحاد معي على تقدير
 وجودها بل يجعل كون تلك الافراد متمتعة الوجود فيها ويقال لها الافراد النفس الامرية
 اذ هي كما يطلق على الافراد الموجودة في نفس الامر كذا يطلق على الافراد التي لا ياتي المفهوم
 بنفسه عن الصدق عليها حتى لو وجدت لا يتخذ ذلك المفهوم معها بل يفرض فافرض
 اعتبار معتبر بهذا المعنى الافراد النفس الامرية لازمة لكل مفهوم وكل ^{والمعنى} الدق
 في بعضها متمتعة وفي بعضها ممكنة غير موجودة بالفعل وفي بعضها متحققة بالفعل ^{فيكون}
 ان مناط الكلية ليس على هذه الأفراد فاقبل ان الكليات الغرضية بالنسبة الى الحقائق الجوهرية
 كليات ليس بشيء وكذا ما قيل ان الكليات المتبائنة كالانسان والبق والفرس كليات بعضها
 بالنسبة الى بعض الحقائق الموجودة ليست من الأفراد النفس الامرية للكليات ^{التي}
 وكذا الكليات المتبائنة ليست منها بعضها البعض ومناط الكلية على هذا كما عرفت هكذا

ينبغي المخلص هذا المقام وتقييمه **قوله** وايضا ينهدم اساس ما هو
المشهور انه قالوا في تحقيق المحصورات ان القضية الحقيقية التي لا يختص الحكم فيها
بالافراد الحقيقة بل بعينها ومن المقدمة يجب فيها مكان الافراد والا امتنع صدق كليتها
موجبة كانت او سالبة اذ من الافراد المقدمة ما يكون مقيدا بنفس المحمول هذا في الموجبة
وبعين المحمول هذا في السالبة فالقول على تقدير وجوده يساب عنه المحمول فيصدق السالبة
الجزئية وتكذب الموجبة الكلية ^{اي ما يكون مقيدا بنفس المحمول} والثاني على تقدير وجوده يثبت له المحمول فيصدق الموجبة
الجزئية وتكذب السالبة الكلية ^{اي ما يكون مقيدا بعين المحمول} واذا اعتبر مكان الافراد فيها سواء كانت محقة او
مقدرة لا يبرء ذلك اذ الافراد المقيدة بنقيض المحمول في مادة الموجبة الكلية وبعين المحمول في
مادة السالبة الكلية ليست ممكنة والحكم فيها ليس له عليها هذا خلاصة ما قالوا والمحققون
منهم قالوا لو اعتبر الامكان ^{اي الامكان} مخرج كثير من القضايا عن الاقسام المذكورة للقضية عندهم
اعني الخارجية والذاتية والحقيقية منها والحقيقية على الاطلاق اذ القضايا التي تكون
افراد موضوعاتها بالذات لا تكون داخلية في شيء من تلك الاقسام كقولنا اجتماع
النقيضين محال وكذا ارفعهما وغير ذلك مما امتنع افراد موضوعها بالذات فالحق ان المراد
من الامكان المذكور هو الامكان الذي اعتبر في عقد الوصف لكن وحدة كما هو عند الغايب
الى اوقع الفعلية كما هو عند الشيء ومعناه كون المفهوم بحيث لا ياتي نظر الى نفسه عن
على تلك الافراد فتلك الافراد تكون بحيث لو تحقق شيء منها في الواقع يصدق ذلك المفهوم
عليه من غير اعتبار وحدة صته ان الحكم في القضية على افراد موضوعها التي هو كالباقية
اليها ومناط كلية المفهوم هي المقايضة الى تلك الافراد وهي التي لو وجدت لا تمتد ذلك
المفهوم معها من غير اعتبار لا كالحقق الشارح في تحقيق معنى الكل وما ذكرتم من الافراد
التي قيدت بنقيض المحمول في الموجبة الكلية وبعين المحمول في السالبة ليست كذلك فليس لها
حظ من الفردية فلا يكون محكوما عليها فيها هكذا ينبغي تقييم المقام وتفصيله **قوله**

من الشكوك ما لا

تحقيقه ان الكلية بمعنى آة والمقصود منه تعريض على المصنف سراج بان كل واحد في هذا المقام
ليس على ما ينبغي اذ هو مشعر بالانزع فيما بينهم وهو لا ينبغي ههنا لا نهيشبة بالانزع الفظي لوان
الاشتراك في الكل وعدمه في الجزئية معتبر بالانزع لا يكره احد وذلك الاشتراك اما ان
يكون بمعنى المحل او المطابقة التي هي مناسبة مخصوصة لذلك المفهوم كسبب لغيره ولو كان
محمولا او لا من المفهومات فعلا الاول لا يصلح لانه تصاف بهما الا المعلوم بالذات اذ القوى
العلمية القائمة بالنفس الشخصية لا يصلح ان يكون محمولا على غير كاهويات الخ
وعلى الثاني يصلح كلمتها ان تصاف بهما كيف وهذا النزاع اذا تحقق يكون من قبيل ثبات
الالفة بالقياس اذ يجمع الى النزاع في معنى لفظ الكل في اصطلاح النطاق وذلك باطل فكذلك
قوله والتقابل بين الكلية والجزئية آة دفع لما يتوهم من ان البعدين الاولين للكل
لا يعرضان للعيان الخارجية ولا للصنوي الذهنية من حيث هي مختلفة بعوارض
ذهنية يدل على عدم اتصافها بالكلية فقط لا على عدم اتصافها بالجزئية ايضا كما هو
المطوب في هذا البيان فلا يتم الدليل اذ الجزئية ليست الا سلب الكلية فاذا لم يتصف
بالكلية يتصاف بالجزئية وحاصل الدفع ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكية والجزئية
عدمية فاذا لم يتصاف بالكلية لم يتصاف بالجزئية **قوله** والحق ان الاختلاف بينهما
وبين الجزئية آة لما كان المفهوم مما سبق بحسب الظاهر ان منشأها انما هو في نفس
الاعتبار بالعوارض في المفهوم الجزئية والتجريد عنها في المفهوم الكل كما يقولون ان الجزئية
اذا تجردت عن العوارض صارت كلية اذ يفهم منه ان منشأ الكلية هو التجريد عنها
ومنشأ الجزئية عدم ذلك التجريد بان تكون محفوفة ومخلوطة بها وليس كذلك عند
التحقيق بل كلما هو محفوف ومخلوط بهما يمكن ان يكون متصفا بالكلية اذ ادرك بالعقل
ويمكن ان يتصف بالجزئية اذ ادرك بالاحساس فعلم ان مناط الكلية والجزئية انما
بمحو الادراك لا بالادراك نفسه وقد مر من تحقيق هذا المقام فلا نعيد فقالوا

٢٥٦

قوله ولعل المراد المصنف سراج آفة دفع لما عسى ان يورد هو ان الشارح قد حقق
ان المحروض لهما هو المعلوم ونحو العلم سبب وعلة لتعرض وهو مخالف لمذهب الاول
الذي هو الحق عند المحققين فكيف يكون هذا تحقيق اذا لا ويل ذهبوا الى ان الموصوف
هو العلم عليهما وفي الحاشية على قوله وقيل صفة العلم وذلك مذهب الاول وهو الحق
بحسب دقيق النظر وان كان جلي النظر يحكم بالاول وحاصل ان فتح هو ان مراد المصنف
قوله انهما صفتان للعلم كونهما صفتان للمعلوم حاصلتان بسبب العلم لان الموصوف
لهما هو العلم بل الموصوف بهما هو للعلوم وهو مذهب الاول وهو الحق بحسب دقيق النظر
اقول هذا المراد لا يسعه كلام المصنف سراج في هذا المقام اذ كونهما صفتان للعلم كما هو
مقابلا لكونهما صفتان للمعلوم حيث قال قيل صفة للعلوم وقيل صفة العلم ثم قال في
الحاشية وذلك مذهب الاول وهو الحق فلا يصح وجع احدهما الى الآخر والادق
المقابلة وهو بوجهها في قلب الكلام الا ان يقال ان هذه المقابلة انما هي باعتبار
المنشئية بان نشأ تصاف المفهوم بهما هو في نفس مفهوم المعلوم كالترديد والاكتمال
كما هو المشهور وهو خارج عنهم وهو نحو العلم على ما هو التحقيق لا باعتبار الموصوفية
لا يقال ان المصنف سراج اورد الدليل على كونهما صفتان للعلم حيث قال في الحاشية
بان الشخص الذي عليه ملائمة الجزئية انما هو نحو اولادك **انا نقول**
هذا الدليل ايضا لا يدل على الموصوفية حقيقة فلا بد ان يرجع الى المنشئية
والا لا يتم التقريب والى هذا السؤال والجواب اشار الشارح بقوله اقول عليه لا قوله
حاصلتان بسبب العلم والاسوال الاول مع جوابه اشار بقوله قد برهني تامل العلم محتاج
الى لطف القارئ **قوله** واما علم الباري تعالى بالجزئيات كما كان داب الشارح
في هذا الكتاب تزييف ما نقل عن المصنف اذ انقلبه في هذه الحاشية اورد المصنف
امثال احد ما ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وبينه بدليل والثاني تاويل قوله

قول الحكماء الذي هو بظاهريه باطل فلما زيف الاموال اول بقوله اقول عليه نحو العالم الا اشار الى
 تنزيه الثاني بقوله واقدم علم الباري تعالى الا لكن كان هذا موقوف على تفصيل فقال فتفصيله
 وحاصله ان هذا القول انما وقع من الحكماء الظاهريين فان المحققين منهم يقولون ان علم
 الواجب حضوره بعلاقة العلولية اذ كل موجود غيره فهو منه اذ هو الموجود بالذات وما
 سواه فهو به ^{هـ} ولما كان هو غيرهما في بل هو خارج عن أفق الزمان فنسبته باعاض الزمان
 وصاحبها اليه تعالى على السوية في سلك الحضور وليس النسبة اليه تعالى بالماضي والمضارع
 بل كل بالنسبة اليه تعالى حاضر في زمانه ومربوبه فكل من حيث انه حاضر ومنكشف
 عند حضرته غير متغير وان كان في ذاته متغيرا فهو في زمان على حال ليس على ذلك الحال
 في زمان اخر فهو في ذاته متجدد ولكن من حيث انه معلوم ومنكشف عند لا تعالى غير متجدد
 بل كل ذرة من الممكنات حاضرة عند لا تعالى بعلاقة العلولية اذ لا وابد كما تحقق في موضعه
 وهذا معنى قولهم ان الواجب يعلم الجزئيات على وجه الكل لما قاله المصنف رحمه من ان علم
 تعالى ليس على لعروض الجزئية لمعلومه اذ علته ذاك العرض هو الحساس وهو متغير عن
 الحواس لان ما قاله المصنف رحمه مبني على ان يكون عالمه تعالى حصوله وهو خلاف التحقيق
 كما بين في موضعه فالتاويل للطابق للتحقيق هو ذاب الشراح اذ معلومه ليس كذا ولا
 لانه هوية خارجية موجود بوجود اصلها من تبيين المفهوم للوجود بوجود ظلي هو
 العلوم بالحصول وانما اعتبره بالوجه الكل لان هذا النوع من العلم بالجزئيات لا يتغير كما ان
 العلم بها بطبائع الكليات كالعلم بزيد وعمر وغيرهما من جزئيات الانسان بعنوان انهم
 متغير **فتأمل قوله** اى في العلوم الحقيقية التي لا يتغير بتغيرها بين الاديان والزمان ^{جواب}
 مقدر هو ان الاستقراء والتمثيل كاسبان للتصديق اذ هما من اقسام التجرد التي هي
 موصل الى التصديق وهما استدلال بحال الجزئية على حال جزئية اخر هذا في التمثيل وبحال
 الجزئيات على حال الكل وهو في الاستقراء فكيف يقال الجزئية لا يكون كاسباء ولا مكتسبا

وحاصل المدفع أنهما لا يستعملان في العلوم الحكمية التي هي العلوم الحقيقية لأن المقصود فيها
 تحصيل اليقين وهما لا يفيدان له **قوله** قال الشيم أنا اشتغل بالنظر آتائيه لمقصود المصنف
 من هذه العبارة هو بيان الوجه في ترك البحث من الجزئيات وحاصله أن الحكماء لا يبحثون
 عن الجزئ من حيث هو جزئ في علومهم إذ العلم به من تلك المحيثة لا يفيد كما لا حكمية
 للنفس الإنسانية لأن كمالها هو الذي يبقى ببقائها وذلك العلم لا يبقى ببقائها إذ مدارج
 على المحاسن وهي غير باقية بعد خراب البدن فلا يرتب على ذلك العلم غائية حكمية فتمت
 النفس بكمالها بعد ذلك الخراب على ما بينه **قوله** وصحة وقوعها آه دفع لما عسر
 يقال أن القضية الشخصية تصح أن تقع مقام الكلية في كبرى الشكل الأول وموضوعها
 ليس الجزئ حقيقة فحصل له الدخول في الاكتساب فيجب أن يبحث عنه في تلك العلوم وحاصل
 الدفع أن عليه عدم البحث عنه فيها لعدم ترتب الغاية المذكورة على البحث عنه فيها
 القدر من الدخول في الايضاح لا يجب أن يبحث عنه فيها **قوله** وقد يقال الكلام في تصور
 هذا أيضا جواب للنقض بالاستقراء والتمثيل ^{علم} كون الجزئ كاسبا وكسبا وحاصله أن المراد
 من المنفي كون تصور كاسبا للتصور أو مكتسبا عنه لا التصديق بحال وهو الاستقراء والتمثيل هو
 التصديق بحال كاسبا ومكتسبا **قوله** ولا يخفى أن المقصود بالذات ^{بها} كاسبا جواب آخر
 عن ذلك النقض بأن المقصود بالذات فيها هو التصديق بأن ما يستند اليه الحكم في المقيش ^{عليه}
 ليس خصوصية ذلك بل هو معنى في الحكم لأن يوجد في كثير من الذي يسمى بالعلية ^{التي} المعنى في
 إذا التمثيل ليس لا القياس الفقهي الذي يبحث عنه في أصول الفقه وفي الاستقراء أيضا المقصود
 بالذات هو العلم بأن مبدؤ الحكم وما يستند اليه هو المعنى ^{الكل} المشتركة بين الجزئيات الكلية
 لا خصوصية كل واحد منها فيلحق أن ذلك المعنى المشترك إنما نفس طبيعته تلك الجزئيات ^{لأنها}
 فحصل الظن بالكلية هذا ينبغي أن يفهم هذا المقام **قوله** أي موضوع كل جواب عما يرد
 على هذا التعريف من النقض بالمساوي فإنه خبري إضافي لمساوي آخر مع أن هذه

هذا التعريف لا يصدق عليهم اذ الظاهر من كون الشيء مندرجا تحت غير هو ان يكون اخفض منه
 وتحقق ذلك انهم قالوا في تحقيق المحصولات ان الحكم في القضية شامل لما هو مساوي لموضوع
 القضية وكذلك المساواة ولا ينقص بل جزئيات الحقيقة وايضا قالوا ان الحكم في القضية انما
 يكون على جزئيات الموضوع فيجب ان يراد من الجزئيات الجزئيات الاضافية وان يوجد المساو
 جزئيا اضافيا بالقياس الى مساوي اخر ليتوافق القولان فيجب ان يتكلف في هذا التعريف ويقال
 ان المراد من المندرج تحت كلي هو صحة وقوعه موضوعا بالنسبة الى ذلك الكلي في القضية الموجبة
 الكليّة لا في الموجبة مطلقا ولا يصير العام جزئيا اضافيا بالقياس الى الخفض وهو خلاف
 الابعام فدخل المساوي في التعريف كالاخفض والحق ما صرح به الشيخ من ان الحكم في المحصول ليس
 على افراد الشخصية او هي مع النوعية سواء كان الموضوع جنسا عاليا او مائساويه وانما اذا
 كان الموضوع نوعا او مائساويه فهناك الافراد الشخصية فقط فالتخوف انما يكون اذا كان
 جنسا او مائساويه ان البعض منهم اعتبر في الحكم وعليه التحفظ في الحقيقة وذلك حاصل
 فيهما ومنهم من اعتبر فيهما التاضل في الوجود وهو ليس كذلك في افراد الشخصية وهذا هو الحق
 لان الافراد النوعية لو كان داخل فيها مع الشخصية يلزم تكرار الحكم في النوعية من غير ان
 ومدة في ضمن الشخصية فلا يدخل المساوي في الحكم فلا حاجة الى التكلف في التعريف قال
 فيها على قول فلا يدخل المساوي لان الكلام في القضايا المتعارفة اي المحصورة ولو ريب
 في ان مفهوم المجموع يجب ان يكون خارجا عن عقد الموضوع اي يجب ان لا يفهم المجموع من
 الموضوع فيها فلا يدخل مفهوم الناطق في كل انسان في قولنا كل انسان ناطق اذ الناطق
 الذي هو مفهوم المجموع ^{ضمن} الانسان الذي هو مفهوم الموضوع فيلزم ان تكون تلك
 القضية غير متعارفة وهذا العرضيات المساوية لموضوعها كالكتاب والفلان اذ
 ليس الفرق بين مساوي ومساوي في الدخول وعدمه بالوجدان فلا يدخل شيء منها
 ولا بد من هذه العناية لئلا يتقرب قال فيها وايضا لا بد فيها وجبا اخر لعدم دخول

البرهانيات المتساوية فقط وحاصله انه لا بد منها من مصداق الحمل والمصادف فيها قيام المبدء فلو
 دخله تلك المفهومات في الحكم لزم قيام تلك المبادئ بتلك المفهومات من حيث هي ^{وان} اذ المتساوية
 ليست الا من تلك الحقيقة فيلزم ان يكون في قولنا اكل الانسان كاتب اوضحا حقا قيام الكتابة ^{في}
 الكاتب وقيام الضمان بمفهوم الضاحك وهو كما ترى ومع هذا يلزم ان تكون تلك المفهومات
 من الكليات المتكررة نوعها ولجعل هذا الوجه لعدم دخول المفهومات المتساوية
 مطروقة ^{اي هو كال فاساد او عر شجبات} من العناية المذكورة فمنها ايضا يتم التقريب **قوله** نوقس فيه بالاجاب انه
 قد يخفى السلب بالاجماع وليس فعاله بل هو من نوع به فالصواب في هذه الكلية
 عكسها هو ان رفعه نقيضه وحاصل الرد هو ان الرفع المعبر في هذه الكلية اعم من ان يكون
 حقيقيا او حكما الذي يساوي الرفع الحقيقة والايجاب كذلك **قوله** وقد حقق بعض
 جواب الخزعن تلك المناقشة بان الايجاب ليس نقيضا للسلب حقيقة بل الحقيقة هو سلب
 السلب واطلاقه عليه بالمساححة عند المحققين والمعتبر في تلك الكلية هو الحقيقة ^{أي السلب الحقيقي}
قوله والسلب ليس آية قال فيها هذا القول جواب عن سؤال وهو ان السلب يضاف الى
 الوجود فعمل هذا سلب السلب الذي جعلتموه نقيضا للسلب البسيط الذي هو نقيض الايجاب
 في قوة سلب ثبوت السلب اي في المعنى وثبوت السلب ان اعتبره غير فيكون في المعنى موجبة
 سالبة المحمول فسلبه يكون في المعنى سالبة السالبة المحمول وان اعتبره نفسه حتى يكون صالحا
 لان يثبت له غير فسلبه يكون في المعنى سالبة سالبة الموضوع وهو في قوة موجبة سالبة
 الموضوع فيكون سلب السلب في المعنى نقيضا للموجبة السالبة المحمول او سالبة الموضوع لا السالبة
 البسيطة التي كالمنا فيها ولا يستلزم الايجاب المحتمل الذي هو لازم لنقيض السالبة البسيطة
 فقولها التي لا تستلزم الايجاب المحتمل تنبيه على عدم كونه نقيضا للسالبة البسيطة
 فان الايجاب وان لم يكن نقيضا للسلب حقيقة عند المحققين لكن لا ينكر احد عن كونه
 لازما لنقيض الحقيقة وانتفاء اللزوم يستلزم انتفاء الملزوم **قال** فيها وحاصل الجواب

٢١٠
 ٢١١

الجواب اننا لو سلمنا ان اضافة السلب لا يختص^{اسم} اضافة الى الوجود فان تقرر نفس
 الماهية الدنى هو اثر الجعل البسيط عند الاشتقاقين ومرتبة^{المرتبة} المعارض مقدم على مرتبة
 الوجودية التي هي مرتبة العلوض فساد تلك^{المرتبة} المقابلة سلب مضاف الى نفس تقرر الماهية
 لا الى وجودها وبالجعل يجوز اضافة السلب الى نفس مفهوم الشيء من غير لحاظ الوجود فيه
 فيجوز ان يضاف الى نفس مفهوم السلب ولا يلحظ فيه الثبوت لا في نفسه ولا في غيره فلو كان
 في قوة سالبة للوضع او سالبة سالبة المحل كما توهه الشايل **قال في كافتدبر**
 اعلاه اشارة الى ان السلب وان لم يكن مقصورا لاضافة الى الوجود لكنه مقصور لاضافة
 الى الشيء فمعنا سلب الشيء ورفع على ان يكون لحاظ الشيء مقصور فيما هو يضاف اليه
 فلو لوحظ فيه معنى الشيء فليس ذلك في معناه من حيث هو معناه فهو من حيث هو
 هو لا يصلح ان يضاف اليه السلب اذ هو في ذاته سلب الشيء ورفع فتأمل لعله يحتاج الى
 تدقيق النظر **قولهم** فان الكلام في نقائص المفهومات اذ توضيحه ان الشاوي غير
 عن النسب يعرض للمفاهيم الكلية وجودية كانت او عدمية وكل مفهوم كلي لا بد
 ان يكون له افراد التي يجوز لها العقل بالنظر الى نفس مفهوم ذلك الكل وتقالها الافراد نفس
 الامرية بمعنى انها لو تحققت لصدق ذلك الكل عليها في نفسه من غير اعتبار ان كانت
 في نفس الامر من متنازع على ما سبق بمحققه في تعريف الكل في معنى التساوي بينهما هو
 بحيث لو صدق احدهما على شيء منها وجب صدق الاخر على ذلك الشيء فعدم صدق
 بالفعل على شيء لا متنازع افرادهما لا يضرب مساواتهما ويتم دليل المصنف ايضا انه على
 التقدير لو لم يصدق عليه الاخر وجب ان يصدق عليه نقيض الاخر لا متنازع امر تقاعها
 على ذلك التقدير اذ الموضوع مفروض الوجود وارتقاعها عند محال فجمع المساوات
 الى موجبتين كلتاهن غير مبتينين وذلك صادق ولو كان بين نقيض المفهومين الشاملة
 لان صدق السالبيين البتتين لا ينافي صدق الموجبتين الغير البتتين وجب عند

مانع التضاد يستلزم صدق التفارق بل سريية بخلاف ما اذا اعتبرنا نقص في الله ما با
 لانه صيغة التضاد في نقيض المتساويين عبارة عن صدق الموضوعات المتساوية
 ورفع عبارة عن صدق سالبها أو التفارق عبارة عن صدق الموضوعات المتساوية
 السالبة المعدولة لا يستلزم الموجبة المحضلة من احدى نوع كانت السالبة البديهة
 لا يقتضي وجود الموضوع محققا كما يقتضي موجبتها والسالبة الغير البديهة لا تقتضي
 الوجود المفتر الذي يقتضيه موجبتها وبالحكمة ان السلب بما هو سلب لا يقتضي
 الذي يقتضي ايجابه والا لو يكون بينهما التناقض بحجانه ارتفاعهما عند تمام ذات الوجود
 المضاد لا يستلزم صدق التفارق اذا اعتبر في الدليل التناقض في القضايا كما هو المشهور في
 الدليل المذكور واذا اعتبر المفردات كما اعتبر السامح فالاستلزام باق وبتم الدليل فاعلم
قول ما قالوا صدق السلب آه يعني ان هذا الجواب مبني على مذهب من اختار تسمية
 تسمى سالبية المحمول وحكم بان صدق الايجاب فيها لا يقتضي وجود الموضوع كما سألنا
 البسيطة فانه قال اذ صدق سلب الشيء عن الشيء سلبا بسيطا بصدده ايجابا بصدده
 السلب لموضوعه سواء كان موجودا او معدوما كما في السالبة من غير فرق او سلبا بصدده
 الايجاب يقتضي الوجود كالايجاب المحض والعلة التي يقتضي الوجود بالتناقض في
 الجواب ان مرجح المساوات في نقيض المتساويين الى وجود بمعنى سالبية المحمول ودرجته
 متحقق في نقيض المفهومات الشاملة اليها وان لم يكن في نقيض الواقع نقيض المفردات
 يستلزم صدق التفارق ايضا كاذب ذلك للتوجه ليس احدهم وجود الموضوع عند
 بل لا يكون الا الثبوت نقض المحمول لموضوعه فيلزم التفارق بالضرورة فاما ترتيب
 يعني ان سلم اول افتقنا ولا فاصل منع موجبة لا تقتضي الوجود وسالبة تقتضيه
 مخالف للعقل والنقلان العقل اذا خلى وطبع يحكم بان ما لا ثبوت له اصلا لا يثبت له
 يثبت له اليتي ويحكم بثبوته لانه طبعه مربوط الايجاب مع نظم النظر

هذا هو المذهب

الحكم به وجودية كانت او عدمية تنقضي الوجود كما نقل من الشيخ مرادها الجواب المبني على
محقق هذا القسم من القضية باطل لبطاوان المبني عليه وفيه ان حاصل الجواب هو ان من ذهب
الى هذا القسم من القضية فلان يدفع هذا النقض بهذا الغرض سواء كان ذلك المذهب في نفسه
باطلا او حتى فسطاوان المذهب لا يدل على بطلان الجواب بل انما سلم وعرض عن المنع الى الصواب
للدفع الجواب لما ذكره وحاصل الطريقة الاخر هو ان لو سلمت القضية المذكورة فاما ما يجري هذا
الجواب في مادته كان اصل المتساويين فيها وجودية فتفنيضا هما يكونان سلبين فيجب
ان يتحقق سلبهما فاضدان موجبتان لا بد ان يكونا سلبين في نفس الاشياء كما في
الاشياء المتساوية في القوة اذا كانت اصلها سلبا او بين سلبين بان يكونا متضادين
سلبين في القوة الباطنية واجبة ان تتحقق سلبا فتفنيضا هما لان هما مرفوعا هما
موجبتان في وجودهما بان ذلك تعقد منهما موجبة السلبية لانه ان افرادهما متضادة فافترقا
هنا لا يمكن ان يكونا متساويين في تلك القضية فتفنيضا في مرجع المساواة وما يمكن فيها
وهو بقاء في ذاته **قوله وانت** في جوابه فيكون ان النقض كشيء حادثة مرفوعة ويدل
لذلك في نفس سلبها فيكون انما البقية في الوجود الذي هو الرفع والنقض الحقيقي
للمفهوم السلبى هو رفع ذلك المفهوم السلبى في سلبه كما ذهب اليه الجمهور فتفنيضا
لا اجتماعا لتفنيذين سلبا وهو كالتصديق في التفنيذين لا اجتماعا في الوجود هو منقول
فيمكن ان تعقد من حمل ذلك التفنيذين فاضدان موجبتان سالبات المحمول وهما
يقضي الوجود فيصدق مرجع المساوات في تلك المادة ايضا فيدفع ذلك النقض ايضا
قال فيها على هذا المقام لا يقال قولنا الاو شريك الباري لا اجتماعا لتفنيذين آه
خلاصته انه يحصل من تصادق ذينك العينين الذين هما مرفوعات سلبات
موجبتان سالبات المحمول فيحصل من رفعها الذين هما تفنيضاها سالبات السالبة

التي تستدعي وجود الموضوع اذ يجب ان يكون محمول موجبة سالبة المحمول سلب المفهوم ^{الوجودي}
 وهما سلب السلب فلا يحصل منه موجبة سالبة المحمول فلا فائدة في دفع النقص التمسك بمبدأ
 المحققين في هذا النقيض **قال فيها لا نقول** لا توصيحه ان لهما ان يمنعا ^{كون}
 تلك القضية التي حصلت من تضاد المفهومين المذكورين موجبة سالبة المحمول بل هي
 موجبة معدولة وان المصير الى الموجبة السالبة للمحمول للضرورة ولا ضرورة هناك
 لوجود الموضوع فتعقد برفعها سالبة معدولة ان لم يعتبر الثبوت او موجبة سالبة
 المحمول ان اعتبر على طريق منع الخلق واما كون محمول موجبة سالبة المحمول سلب المفهوم ^{في}
 فغير لازم اذ مفهومها ليس الا ثبوت السلب بان لا يبطى وهو لا يقتضي كون المسلوب بذلك
 مساويا لمفهومها ووجودها **فان قيل** ما الفرق بين مفهومى الاولين ^{عليه} والله ممكن وبين
 الاولين الباري والاف اجتماع النقيضين حتى تقول ان الحاصل من تضاد الاولين ^{عليه}
 موجبة سالبة المحمول ومن الاخيرين موجبة معدولة **قلت** ان الاولين اخذا
 نقيضا المتساويين والمساوات انما يعتبر في المفهومين باعتبار التضاد فيعتبر في نقيضهم
 سلب ذلك التضاد وذلك سلب رابطي فتحصل من تضاد نقيضهما موجبة سالبة
 المحمول اذ محمولها سلب رابطي كما بين في موضعه بخلاف الاخيرين فانما اخذوا عين المتساويين
 واعتبرت المساوات في نفسها لا انما نقيضا المتساويين فاعتبر التضاد في نفسها
 فتحصل من تضادها موجبة معدولة وتوحيصل من تضاد نقيضهما الذين يعتبر فيهما
 سلب ذلك التضاد موجبة سالبة المحمول فقولها فيها فتفكر لعلنا اشار الى ذلك السؤال
 والجواب فتأمل **قوله** فتأمل لعلنا اشار الى ما في دفع هذا المنع للجهل كما قررناه فتدكر
قوله والتعميد بحسب آية دفع دخل مقدم هو ان الجواب بالتخصيص لا يصح اذ هو ^{دأب}
 العلوم الظنية والتخصيص في القواعد العقلية لا يصح في العلوم الحقيقية اذ الغرض منها
 التحصيل اليقيني والتخصيص لما منع يعينه الظن بالحكم في الباقي لاحتمال مواضع اخرى ^{فان}

٢٢٢
 ٢٢٢

فلا يحصل الجزم به في الباقي على ما بين في موضعه وحاصل المدفع ان التعميم انما هو بقدر الطاقة
 البشرية واذا خرج وجودها جان تخصيصها وهنالك **فان قيل** فعلى هذا كان الواجب
 ان يبحث عنها ومن احوالها على يد لان لا يكون بعض المفهومات مهملة من حيث
 الاحوال اذا الحكمة علم باحوال جميع الاشياء على ما هي ^{عليها} تقدر الطاقة **قلنا** المقصود
 بالذات في الحكمة هو العلم باحوال اعيان الموجودات كما ينبغي عليه تعريفها المشهور ^{والثاني}
 البحث عن احوال غيرها فهو على سبيل الاستطراد والمبدئية فلا يتعلق بالبحث عن
 احوالها غرض معتد به فلا بداس في الالهال المذكور ولا هذا الشوال والجواب اشار
 الشارح بقوله وايضا لا يترتب الى قوله **والحق قولنا** والحق ان عموم السلب ^{يعني}
 ان قولهم السالبة اعني الموجبة باعتبار الموضوع ليس المراد منه ان افراد موضوع
 السالبة اكثر من افراد موضوع الموجبة بان يكون موضوع السالبة يتناول الموجود و
 المعدوم بخلاف موضوع الموجبة فانه يتناول الموجود فقط كما يتوهم من ظاهر عباراتهم
 بل باعتبار ان العقل يحكم بصحة السلب مع اعتبار ثبوته واعتبار لا ثبوته بخلاف
 الايجاب فان العقل لا يحكم صحة ^{ال} مع اعتبار ثبوته ضرورة ان الشيء اذا لم يثبت
 في نفسه لا يثبت له غير الا ان هذه الثبوت الذي يقتضيه الايجاب السلب عمم ان يكون
 في الخارج كما في القضية الخارجية او في الذهن كما في الذاتية او في نفس الامر كما
 في الحقيقة على رأي المحققين ثم ذلك الثبوت في كل واحد من تلك القضايا الثلاثة متعمم
 من ان يكون محققا او مقدر لا تقسام كل واحد منها الى الباطنية وغير الباطنية والاول يقتصر
 الاول الثاني والثالث في القضايا التي يرجع اليها حاصل كل نسبة في ما بين الكلمتين فهي
 من قبيل غير الباطنيات التي لا تقتضي الاغراض وجود الموضوع فيصدق في مادة لا يمكن
 وجوب الموضوع فيها بان يكون اذا امتنع كقائض المفهومات الشاملة كالله شيء و
 لا يمكن فانهما لا يقتضيان وجود افراد وفرض صدق العنوان عليها ولا يجوز

في صدق قولنا كل شيء لا يمكن ان يحصل له كمالا لو وجد كان لا يثبت فهو بحيث لو وجد
 كان لا يمكننا قولنا لم يصدق ذلك القول لصدق نقيضه الذي هو السالبة المعدولة الغير
 البتية وهي تستلزم الموجبة المحصلة فرفع التصديق يستلزم صدق التفارق فيتم الدليل
 وان دفع النقص **فان قيل** فاعلم هذا الواجب التناقض في القضايا لا ندفع الشك ايضا فلا
 معنى لما ذكره الشارح فيما سبق من اعتبار التناقض في المفهومات الكلية المفردة
 وقال مناط دفع الشك على هذا الاعتبار ومدار وروده على اعتبار في القضايا اذا منط
 الرفع على اعتبار عقدين غير بتيين في مرجع المساوات وغيرها من النسب سواء عت
 التناقض في المفردات او في القضايا **قلنا** اعتبار عقدين غير بتيين في حاصل المسا
 معناه لو صدق احد المتساويين على فرد يجب صدق الآخر عليهم على ذلك التقدير وال
 فيجب نقيضه عليهم على ذلك التقدير لاستحالة ارتفاعها على ذلك التقدير اذ هو تقدير
 الوجود فالسالبة المعدولة الغير البتية انما تستلزم الموجبة المحصلة لا جلا ذلك الا
 لا لتمام من حيث هي سالبة فظهر ان مدار الدفع ليس على مجرد اعتبار العقد الغير البت
 يلاحظ معه الاعتبار المذكور هكذا فيدعي ان يفهم هذا المقام انه من مزال الاقدام
 فتأمل **قوله** ومن التحقيق **قوله** فتدبر فيه اشارة الى ان هذا المنع لا يرد
 فهنا اذ النتيجة المذكورة من القضايا المتعارفة لانها موجبة كلية حكم فيها بان كمالا
 صدق عليه الموضوع صدق عليه الجمول فلو صدقت تلك النتيجة يلزم صدقها على شيء
 ثالث هو افراد الموضوع وهي كالا لصدق احداهما على نفس مفهوم الآخر الذي هو ليس
 بمحال وينعقد منه قضية طبيعية **قوله** ويمكن منع كلية الكبرى الا قول هذا المنع ليس
 مغاير لما مر من تحقيق الشارح هو اعتبار عقود الغير البتية في حاصل النسب ومن جعلها
 لان قولنا كل لا يمكن بالامكان الخاص ما واجب او ممكن ان اخذ على طريق الايجاب
 فلا شك في صدقهم ولا يمنع ذلك الا مكابر اذا افرد الحقيقة لذلك المفهوم منصرفا بالاش

بل مريئة وان اخذ ذلك على طريق الالجاب الغير البقي فيجب من متعلم بل لا يصدق البتة
 اذ لو شك ان من الافراد المقدرة التي لو وجدت كانت لا يمكن ان يكون مكان الخاص هو
 غير ممكن بالمكان العام فالافراد المقدرة لذلك المفهوم لا يخص فيها وهذا بعينه تحقيق
 الشارح فلا يكون جوابا اخر لعله قوله فتفكر اشارة الى هنا فتأمل **قوله** يتألف له ليس
 مراد السيد منه ان النسبة معتبرة في حقيقة المشتق كما يتوهم في هادي الرأى بل المراد
 ان حقيقة هو الوصف المنسوب الى الذات فهو معروض للنسبة لانها من مقوماته
 لا نه في ذاته طبيعية ناعية فهو من حيث هو هو يقتضي النسبة الى الغير فلا يكون فيه
 شئ غير ناعية والا فلا يكون الصفة بقلمه صفة فلا يدخل فيه الموصوف اذ هو شئ
 غير ناعية ومما قاله الاعموء والا يلزم تقوم الفصل الا فهو الزام على الجمهور لا نه من عمل
 ان مثل الناطق والحساس فصل حقيقة فلا يرد عليه ما اورد الشارح بقوله وانت ^{خبر}
 لا نه مبني على التحقيق والسيد السند ايضا لا يتكرر كيف وهو ليس المحققين فمراة
 من **قوله** ولا يقلب الا مكان الذاتي اذ هو ان من المشتقات ما هو ممكن
 بتمامه للموصوف بما هو بتمامه صفة فلا يشتمل على شئ غير ممكن له وغير صفة
 كالضاحك بالنسبة الى الانسان فانه بتمامه صفة ممكن له فلا يدخل الانسان في مفهوم
 ولا يشتمل على شئ غير صفة وغير ممكن اذ الشئ لا يكون صفة لنفسه ولا ممكن له
 فلا يرد عليه **قوله** ولا يخفى عليك اذ فان كانت تلك الصفة مغايرة بالذات
 للبديع فيرجع قول السيد الى ما اختاره المحقق الهروي والافيرجع الى ما قاله الداوي
 فلا يكون ما قاله مقابلا لها على ما هو المشهور اذ مفهوم المشتق على ما يراه ايضا بسيط
 فلا يحتمل الا احدهما فتأمل فانه لم يفرع سمعك لكن هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
قوله كما ان طبيعة الذاتية يعني به الذاتي المشترك فانه الجنس باعتبار اخذه
 وبشرط شئ ^{بين شئ} الذي هو الفصل الى لا باعتبار تحضله ولا باعتبار عدم تحضله به بل ^{بنفس}

فانه بكل واحد من ذينك الاعتبارين يصير نوعا متحصلا والمادة باعتبار اخذه لا بشرط لا شيء
يعني اخذ اخذه العقل تماما بنفس مفهومه ومحصلا بنفس ماهيته حتى لو فرض اقتران فصل ^{هذه} المادة
به في ذلك الاعتبار كان اقتران معنى خارج لاحق به لا محصلا له وكان كاقتران العنبر بالمادة
النوعية بل عينا ذلك الاقتران اذا المادة نوع عقلي كما بين في موضعه وسيأتي تحقيقه ^{الذي} فاشاء
تعالى في مباحث الجنتين **قوله** فطبيعة العرضي يعني ان العرضي الذي هو الخارج ^{المعروف}
بالمواظاة كالابيض والاسود مثلا ليس امر ما غاثر العرض الذي هو حال الموضوع
محمول عليه بالاشتقاق كالبياض والاشود مثلا اذا الخلاف في ان العرضي عين العرض
بالذات او غيره انما هو في مادة المشتقات لا في مطلق العرض فان الحيوان والناطق
كل واحد منهما عرضي بالقياس الى الاخر ولا عرض هناك ولما لم يثبت عند المحقق ^{اي في الحيوان بالقياس الى الناطق والبلع كس اليع} الدوام
امر اخيغت لمعرض المبدء غير جزم بان طبيعة المشتق التي هي طبيعة ^{المعروف} تاعتية ايضا
عين المبدء اد ايس هناك طبائع تاعتية متعددة عندة ولما كان ههنا مظنة ان يقال
ان ما يصدق عليه البياض محسوس بالذات وما يصدق عليه الابيض ليس كذلك
فكيف يكون الابيض عين البياض قد نفع بقوله فالمدرك بالبصر حاصلا ان المحسوس
بالذات في اول البصر هو الابيض يعني ان ما يصدق عليه الابيض في امر مرتبة ^{بصير} البصر
هو عينه ما يصدق عليه البياض الذي هو المحسوس بالذات فيعلم انه قائم بذاته
فهو ابيض بذاته واما ان ذلك البياض ليس قائما بذاته بل مقارن بشئ اخر هو ^{بعض} الابيض
وهو معرضه فيعلم بدليل خارجي هو ان ذلك المحسوس ليس قائم بذاته اذ هو من
من الكيفيات المختصة بالاجسام فاما يصدق عليه الابيض هو ذلك الجسم الذي
هو معرض لبياض لا نقشه ولولم يلاحظ العقل ذلك الدليل الخارجي لم يحكم
بمغايرتهما في المبدأ بل جزم باتحادهما فيه فعلم ان حقيقة المشتق الذي هو لذاته
حقيقة تاعتية ليس امر ما غاير لذلك الوصف الذي هو المبدء لكن اذ اخذ لا بشرط

١٢٩

لا بشرط شئ يحل على معروضه بالحمل العرضي لان وجود العرض ينسب اليه بالعرض بعلاقة العرض
 فبذلك الاعتبار يعبر عنه بالمشق واذ اخذ بشرط لا شئ يعني باعتبار مغايرته لمعرضه
 في الماهية والوجود لا يحل عليه ويعبر عنه بالمبدء واذ اخذ بشرط الشئ يعني بشرط الاتحاد
 مع المعرض يعبر عنه بالوصف بذلك الصفة الذي هو المبدء **قوله** ولذلك لا يحل
 قال فيها اي لاجل انتفاء تلك الملاحظة المذكورة وهو ملاحظة لا بشرط الشئ التي هي
 مناط صحة الحمل به وهو لحاظ البياض بشرط لا شئ يعني يلاحظ البياض باعتبار
 مغايرته مع المعرض في المفهوم والوجود كما اشرنا اليه سابقا **قوله** فان معنى الـ
 نزع المحقق لفظ **سياه** وسفيه لا يدل على الوصف فقط ولا يفهم منه الذات
 والنسبة وهما مراد فان للابيض والسود فعلان معنى هما السواد والبياض ولا
 يدخل في شئ اخر كالذات والنسبة وانت خبير بان ما يدل على الوصف المحصل في تلك اللغة
 منها هو **سياه** وسفيه **قوله** لا سياه وسفيه كما نزعهم فالاولان
 في تلك اللغة يراد فان السواد والبياض والاخران يراد فان الاسود والابيض فنسبة كل واحد
 من **سياه** وسفيه والاسود والابيض في ان معناه بسيط او مركب وعلى
 تقدير البساطة هو عين المبدء او عجزه على السواء فلا يصح الاستدلال ببعض على البعض
قوله فتقوهم ذلك الفاضل منشأ التوهم قوله كان طبيعة الذاتي وقوله كالجسم الذي هو
 الانسان حاصله ان المحقق كما شبه الاعتبارات المذكورة في المبدء والمشق بالقياس الى
 الحمل بالا اعتبارات التي في الذاتي بالقياس الى ذاتي اخر وبالقياس الى المركب منهما في مجرد كون
 المعتبر ببعض الاعتبارات المحمولى بالمراطات دون البعض الا ان حمل الذاتي هناك على المركب
 حمل بالذات ومنها الحمل على الحمل بالعرض فتقوهم ذلك الفاضل اتحاد محموليها فقل ان
 التادئة كلها منها متحدة بالذات كما ان هناك كك وليس الامر كذلك كما بينه الشارح
قال فيهما على قوله ان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ آية وآية تعرض على الاستدلال

او انية ان العرض

حاصله انه لما كان ذات المشتق وحقيقته عين ذات المبدء وحقيقته على رأى المحقق والغافل
بينهما بالاعتبار بان هذا الوصف القايم الذى هو المبدء اذا اخذ لا بشرط شئى كان مستقلا
واذا اخذ بشرط لا شئى كان مبدءا واذا اخذ بشرط شئى كان محل موصوف به فيجب ان يصح
حمل المشتق على المبدء القايم بالمحل بوجوب صحة الحمل للمعتبر بالاعتبار الاول على المعتبر الاول
الاخيرين لان للمعتبر بالاعتبار الاول هو الاعم من المعتبر بالاعتبارين الاخيرين
والاعم يجب صحة حمل على الاخص فيجب ان يصح حمل الابيض مثلا على البياض لقايمتهما
وهو خرق الاجماع لانه انعتقد على عدمه مطروحا هو الاستحالة في حمل عليه وما ذكر في
بيانه من عدم قيام المبدء به لا تحقيق ولا تقدير افعلا سنة للاجماع والمعتبر في الحكم
هو الاجماع لا سنة على ما تقرر في موضعه الا ان يمنع الاطلاق **قوله** قائل العلة
اشارة الى ذلك فتأمل **قوله** ولا احبك شاكا اقول لتحقيق المقام على وجه يكشف
عنه غطاء الوهام هو ان في العبد اختلاف بينهم فذهب البعض الى انه مركب
من الواحد الذى هو جمع الواحد لا من الوحدات التى هي جمع الوحدة لانهم محمولون
بالمواطاة على المعدود والوحدة ليست كذلك بخلاف الواحد وهو ظاهر لان ذلك البعض
لا يقولون بكونه من مقولة الكم حقيقة بل يقال له الكم المتصل مسامحة كما يقال *
للتصورة الحاصلة في الذهن كيف مجازا اذ حقيقتها تابعة للمعلوم وذهب الآخرون
الى انه مركب من الوحدات وكم حقيقة وغير محمول على المعدود ومواطاة بل محمول
اشتقاقا الا ان المحققين منهم يقولون ان حقيقة الكم ليست تلك الوحدة الحاصلة
بل حصلت لها صورة نوعية صارت هي معها حقيقة اذ الوحدة بالاشتراك ليست
في المقولة كما بين في موضعه بل اعتبر في كل مرتبة صورة نوعية مغايرة بالذات
لما في اخرى واذا يلزم التداخل بينهما مع انها متباينة بالذات لا يصدف احدهما على
ما يصدف عليه الاخرى **واما المعنى الذى يحل على المعدود والمواطاة فهو ليس**

باعتبار الحكم

معنى

معنى لعد حقيقة بل هو مشتق منه كالمشتقات من سائر الاعراض وليس من مقولة
 الكثرة حقيقة كما توهمه وقال ما قال القولان من ذهب الى ان العدم كحقيقة لا يقول
 يحل على العدم موالاتا كيف والعرض طبيعة فاعتبه والمجمل وقد يكون جوهر وطبيعة
 مستغنية في حد ذاته ووجوده وجود محلي والطبيعة الذاتية معتقة في حد ذاتها
 ووجودها وجود رابطي فكيف يتحدان في الذات والوجود مع تنافي لوازمهما والمحل
 الموالاتي به وعليه والتوهم لم يفرق بين القولين ولما ذهبين فقال ما قال وهكذا الحال
 في الكم المتضاد فالنزع في المثال المذكور وهو قولنا الداء ذم ان قصد به المقدار المخصوص
 العارض لانه الجسم المخصوص فالضرورة شاهد على عدم صحة المحل بالمولات وان
 به ما نه ذلك المتضاد المخصوص الذي هو معنى المشتق منه فصحة المحل ظاهر لكن ليس ذلك
 من مقولة الكم كما توهم ذلك الفاضل فايد بذلك التوهم المذكور سابقا فافهم وانصف
قوله فيزال الالتماس حقيقة على ما يظهر من كلامه بالتأمل الصادق ان مراد هذا القائل
 من عينية التي عرض مع المحل هو مراد الحكماء من عينية الصفات مع الذات الواجب
 وبجينية الوجودات على ما حقة المحققين يرجع الى نفى الصفات بقاء الثمرات يعني الصفات
 ليست موجودة حقيقة في ذات تعالى وآثارها مرتبة على نفس الذات فما يصدق عليه
 تلك المفهومات هو نفس تلك الذات لا سرنا يد عليها فصدق حملها نفس المحل وما يقال
 ان الجسم بعد زمان يصير بيض الة فعنا انه يصير بحيث يترتب عليه آثار ذلك العرض
 الذي هو البياض من غير حصول شيء اخر فيه مغاير له في الذات والوجود **لا يقال**
 اذا لم يكن في الجسم شيء اخر في ذلك الزمان فنسبته الى ذلك الزمان والزمان المتناهي
 عليه على السواء فعلم عليه في السابق وحكم عليه في اللاحق ترجيح لا مرجح **لانا**
نقول ان المرجح لذلك هو ما يكون من محال الوجود المعنى المغاير وحصوله في الجسم
 على مذهب الجمهور فكما هو معروض البياض ووجوده فيه على مذهبهم

سواء كان استعداد او غير هو مصحح لترتيب اثاره عليه من غير حصول شيء اخر فيه وهذا
معنى عينية الوجود مع الماهية على رأي لا شعري فانه قال ان الجماع جعل نفس الماهية
بحيث يترتب عليه اثارها من غير حصول معنى زائد عليها بازاء الوجود فلا يرد عليه ما
او رده الشارح بقوله اقول فتأمل **قوله** حيث صرح ان البياض اهل لكل المراد وجود ^{ان}
الموضوع ويلتزم عليه اثارا لبياض ينسب الى ذلك المفهوم بعد ترتيب اثاره عليه وانما ^{من حيث هو موضوع}
عنه بان هذا الوجود هو عينه وجود هذا المفهوم له لان هناك شيء اخر موجود بحد
مغاير حقيقة لوجود الموضوع لثما هو رأي الجمهور فهذا الوجود من حيث انه للجسم
مقدم على نفسه من حيث انه للبياض كما انه باعتبار الاول وجود محض وباعتبار ^{عط}
الثاني وجود بل بطي كلا نزاعيات فان وجود المنشأ هو عينه وجود هاله كالسماء بالقياس
الى النقوية فان وجودها هو وجودها عند الجمهور الا ان هناك ينسب اليها بالعرض ^{وهنا}
بالذات كما سبق بحقيقته **لا يقال** اذ الم يكن للبياض وجود حقيقة في الجسم بل ينسب
عليه اثاره ينسب وجوده اليه وهذا القدر في العدميات ايضا متحقق كالعمى فان
اثاره يترتب على المحل ونفسه ليس متحققا فيه حقيقة فكيف يحصل الفرق بينه وبين
العدميات كالعمى فلا يصح قوله وبه يمتاز عن العدميات كالعمى اذ فانه صريح في ان
الاتصاف بالبياض يقتضي وجود امر في الجسم فائد عليه بخلاف العدم فان الاتصاف به
لا يقتضي لاسلب الاتصاف بالبصر عن المحل المخصوص **لانا نقول** ان الاتصاف بالعدم
عبارة عن عدم الاتصاف بالوجوديات للمقابلتها فاطلاق الاتصاف والوصاف على
الاتصاف بها وعليها ليس الا على المسا محت وتترتب اثارها ليس الا عدم ترتيب اثارها
اد مبدء الاثار هو الوجود فلا ينسب وجود الموضوع اليها بل عدم سبب الوجود الى اثاره
المقابلتها كما كان فيهما وبما ذكرنا ظهرك ان ما قاله الشيخ من ان وجود الاعراض في
انفسها لا يوافق ما قلنا ايضا فلا يصح التايد به وهذا القول على مقتضى ^{نفسه}

العوارض وفي زيادتها على المحل مع ترتب آثارها عليه كما هو الحال في الفاضل أيضا يصح اسناد
 وجود المحل إلى البياض بعلقة ترتب آثارها عليه لأن الجسم إذا ترتب عليه آثار البياض يصيب
 نفس ذلك الجسم مما يصدق عليه ذلك المفهوم كما أن ذات الواجب بالنسبة إلى صفاته
 كذلك النفس ذاتها تعالى من حيث أنها يترتب عليها آثار العالم علم ومن حيث أنها يترتب
 عليها القدرة قديمة وهكذا من غير حصول شيء زائد على ذاته تعالى وخلوصه أن كلما هو
 مرادهم بعينية صفاته تعالى فهو مراد الفاضل من عينية هذه العوارض مع المحل
 وبما ذكرنا ظهر الامتياز بين البياض والعنى وما قاله من اتحاد الشيء بالذات في قوى
 من اتحاد مع العرضي أنه فاعله هذه القول منه على رأي الجمهور وعلى تحقيقه هذا غاية
 توجيه كلام الفاضل العلام في هذا المقام والمقصود منه تشخيص اذهان الطالبين
 لبيان حقيقة كلامه فمأخذ وانصف **قوله** ان معنى المشتق بسيط اجمالى وانما
 صدر هذا القول بالتحقيق لشهادة الوجدان والبرهان على حقيقة أن لفظ المشتق
 مفرد وهو لا يدل على التفصيل وأما تغاير عن المبدء فلا يطابق العرف واللغة على
 حملها على الذات الموصوف بالمبدء مع الغفلة عن الاعتبارات المخترعة للفلاسفة
 فان أكثرهم لا يعلمون بتلك الاصطلاحات وايضا هذا انما تجرى فيما هو مهم في
 الذات والوجود بالقياس إلى ما هو محضه ومعنى المشتق كذلك بالقياس إلى ما هو
 محضه يعني معنى المشتق كذلك بالقياس إلى موصوفاته بخلاف المبدء فإنه محصل
 فيها بالقياس إلى موصوفاته فهو مغاير بالذات مع المبدء وايضا معنى المشتق لبس
 امرأ انتزاعيا ينتزعه العقل من الموصوف بالمبدء فالمبدء منشأ انتزاعي وهو قد
 يكون امر منضم إلى الموصوف والمشتق امر انتزاعي بدأ وبالحمل لما كان لما هيته كنهها
 بالنظر إليه لو انهم مختصة بها مغايرة بالذات لما طرأ ما هيته الاخر واختلاف التوابع
 بالذات دليل على اختلاف المزمومات كذلك فاما هيته كنهها مغايرة لما هيته الاخر

٢٤٣

قوله فالعرض عزم من العرضية اذ مناط كون الشيء عرضا ان يكون نقابا بطبيعة ومحمولا
المنعوت بالاشتقاق ومناط كون الشيء عرضيا بالقياس الى الاخر هو ان يكون خارجا عنهم
ومحمولا عليهم بالمواطاة وهو قد يكون من الطائفة الناعتية كالاشتقاقات فيصدق كل منهما
عليها بالاعتبارين للتحقق مناط كل منهما فيها فالبيض اذا اخذ بشرط او شيء يعني محض
بنفس مفهومه لا بموصوف من موصوفاته كان محمولا عليهم بالاشتقاق ويصير
عرضا مقابلا للجوهر واذا اخذ لا بشرط شيء يعني ليس محض لا بنفس مفهومه ولا بموصوف
بل لا يحظر مرسله يصير عارضا بالقياس الى الجسم ومحمولا عليهم بالمواطاة وقد يكون
من الطائفة المستقلة كالحيوان بالنسبة الى الناطق وهذا مادة افتراق العارض عن العرض
كالاول مادة الاجتماع واما مادة افتراق العرض من العارض فهي المبادئ لانها وان كانت
خارجة لنتها ليست محمولة على موصوفاتها بالمواطاة ومناط العارضية عليه فثبت ان
العموم بينهما من وجه **قوله** قيل هذا من مراعات حقوق الالفاظ اذ يعني ان الحكم
بان الابيض والاسود ما خردان من البياض والاسود ومشتقان منهما انما هو بالنظر
الى ظاهر اللفظ وانما بالنظر الى المعنى الذي هو المنظور بالذات في هذه الصناعة فيحكم
بان ما يخرجه من الابيض والاسود انما هو السواد القايم بالجسم وكذا البياض القايم
لانها انما يقال ان على ما هو الموصوف بهما ويقومان به خاصا لئلا ما يؤخذ منه المشتق
هو ما يكون مصداقا لمحمول ومصحح لاطلاقه وهوليس الا المبدء باعتبار القيام بالمحل
لا المبدء من حيث هو والظن انه في الابيض والاسود هو السواد والبياض بالاعتبار
المذكور وهو كصديق الاسودية والابيضية فاما لانها الاسودية والابيضية فانما
المراد مصداقهما لا نفس مفهوميهما ولهذا قال الشارح فلا ولي ان يقال ولم يقل الصواب
قوله هذا لا بدل الا يعني ان قول الشيخ هو ان وجود العرض في انفسها وجودها
للمحل بل على ان النسبة الى المحل التي هي وجوده العرض وحاولا فيها ليس

داخل فيها اذ وجود الشيء لا يكون داخل فيه وكذا المحل ايضا غير داخل في الشيء فظهر من كلام الشيخ
 ان الاعراض - بمعنى انها غير متفق بها ولا يظهر منها ان المشتقات ايضا كذلك اذ
 ليست باعراض فلا يتم التقريب **قوله** الا ان يقال انه حاصل ان المشتقات وان لم يكن
 اعراضا حقيقة لكن لما كانت من الطبائع الناجية لانها ايضا قائمة بموصوفاتها
 انتزاعيا فلما حكم الاعراض بحسب اصل القيام الذي هو مناط البساطة المذكور
 الا انه في الاعراض انضماميا وفيها انتزاعيا كالفرقية والاعراض في وجود الاعراض في
 المحل هو على حالها في انفسها ووجود المشتقات فيه على حاله في نفسه بان يكون في نفسه
 بحيث يصح انتزاعها عنه فتثبت البساطة المذكورة فيها ايضا من كلامه كما في الاعراض
 ولما لم يكن عنده شيء اخر نعت بطبيعة ومنقوصا بآتيام ماهية سوى المبدء فيخرج
 انه عينه ولما اعم الفاضل المذكور ان الاعراض ليس لها وجود حقيقة مغاير الوجود
 بل هي اثار يترتب على ذلك المحل ومفومات مصداقها ذلك المحل على ما قررناه سابقا
 جزم بعينيتها معا ايضا فلا يرد ما اوردته الشارح بقوله وانت خبيثة **قوله** واعلم
 المصنف رحم توهما انه يعني ان المصنف فهم من كلام الشيخ ان وجود الاعراض هو
 بعينه وجود المحل حقيقة والعينية في الوجود فرع العينية في الذات والحقيقة في الذات
 وحدة الوجود مع تعدد الموضوع وهذا الفهم باطل لان طبيعة النفس لذاتها منفردة
 اليه وطبيعة المحل لذاتها مستغنية عنه فكيف يتحدان بحسب الذات ولو كان المراض
 من العينية المذكورة ما قررناه انفا فلا يخفى عليك بطلان بطلانه فتأمل ^{اي العرض والجنس} **قوله** فليعلم
 في العرض ويكونان متساويين في الطول تداخلا كما تقر بهن موضع من انضمام
 غير منقسم الى غير منقسم في جهة عدم الانقسام بوجوب الباطل فيلزم المتدخل باين
 النقطتين ايضا التين فيهما سبب ايدخل الخططين فيصير النقطتان نقطة واحدة

عالة في كلا الخطين ووجود الحال في نفسه عند الشيخ ليس لا يحلها في المحل الا غير فيلزم
ان تكون تلك النقطة موجودة بوجودين اذا الحلول في محل غير الحلول في محل اخر ولا يلزم
ذلك على مذهب الجمهور اذ وجود الاعراض في انفسها الذي هو وجود مجموعي بل الحلول
في المحل الذي هو وجود رابطي عندهم لكن يلزم عليهم قيام العرض الواحد بالمحلين فالحلول
عنده هو وان لم يكن وجود في نفسه للحال لكن تعدد مع وحدة الحال كوجوده ^{اي النقطة} فلا
فرق بينهما في الاستحالة والدفع فكلما اجاب به الجمهور اجابه الشيخ وحاصل ما قال
في التنقيص عنهما ان وحدة النقطتين بالتداخل يستلزم وحدة الخطين ايضا ^{اي بين الشيخ والجمهور} فان النقطة
الواحدة الحاصلة من تداخل النقطتين حالتي الخط الواحد الحاصل من تداخل الخطين ان
نظر الى التحقيق من التداخل لا يوجب الوحدة في الذات والوجود بل في الوضع والقدر على ما بين
في موضع فذلك يكون في هذه الصورة نقطة واحدة ولا خط واحد بل نقطتان حالتان
في خطين هذا حاصل الشرح على مقتضى ما قال في الحاشية في هذا المقام وفي هذا التنقيص ^{تأويل}
سيجي بيانه انشاء الله تعالى في توضيح تلك الحاشية **قول** او قال بانها اتمت يا عيسى
اقول ان مخلص لهم ايضا لان قيام الشيء الواحد بالمحلين محال مطلق سواء كان الشيء
القيام انضماميا او انتزاعيا الحق هو الاقتصار على القول الاول **قال** فيهما ان الجمهور
ذهبوا الى ان لا حاصله ان العرض على مذهب الجمهور وجود في نفسه ومع ذلك لم
يرتباط مع المحل واختصاص به الذي سمي بالحلول فيه والقيام به وذلك الاختصاص
مشترك بينه وبين الانتزاعات وهو المصطلح في الاوصاف على الموصوفات مطم سواء
كان انضماميا او انتزاعيا اذ بذلك الامر يتبادر ينسب وجود الموصوف اليها بالعرض والفرق
بينه وبين الانتزاعات هو الوجود في نفسه وهو غير الحلول والارتباط مع المحل بل هو
مختص بالاعراض والارتباط المذكور مشترك بينهما وهما متغايران بالذات ضرورة
لانفسه لا امتياز غير ما به الاشتراك فمناط الحال في الاوصاف مطم سواء كان وجوبية

و جودية او عدمية انضمامية او انتزاعية هو هذا التباين الذي يسمى بالحلول والانتزاع
 وفيه نظر ان هذا الكلام من الشارح صريح في حمل العوارض التي هي للمبادئ الانضمامية
 والانتزاعية على المعروضات بالمواطاة وذلك باطل ما على مختار المصنف من اتحاد
 العرض والعرضي والحل او على مختار المحقق للدواء والشارح بصدده باطل قوله في موضع
 من كتابه كيف والمختار عنده ما اختاره المحقق الهروي من ان الحمل بالمواطاة انما يجري
 في المشتقات دون المبادئ كما صرح به في الحاشية السابقة على هذه الحاشية بل وفصل
 الا ان يتكلف ويقال ان مراده بقوله فيها ومناط صدق الحمل في الاعراض الا في مشتقاتها
 لا في نفسها وكذا قوله فيها فصدق الحمل ومطابق الحكم بالاتحاد في الوجود اتحادا بالعرض
 في الاوصاف اي مشتقاتها ولا شك ان مصداق الحمل في المشتقات ليس هو الحلول للمبادئ
 في الموصوفات والقرينة على تلك الارادة قوله فيها وهو قد مشترك بين العرضيات مط
 اي سواء كانت البنية فيها انضمامية او انتزاعية حيث لم يقل بين الاعراض **قال فيها**
 ولما الشبهة في ان حلولها لا خلاصتها لم يقل بالوجود للاعراض مغاير بالذات
 من حلولها في محالها بل ان وجود شي في نفسه ليس اذ ذلك الحلول والاختصاص
قال البعض في تفصيل المذهبين علم ان في الوجود المحمولى للعرض مذهبين فلهذا
 في تسمية مع الوجود الربط واستدل بانه لو كان مغاير لكان انفكاك العرض عن المحل والنتيجة
 باطلا لمقدم مثله **واجيب** بانه يجوز ان يكون ملزوما للوجود الربط فلا يلزم
 الانفكاك والجمهور ذهب الى مغايرته واستدلوا بوجهين الاول ان يقال وجد العرض
 فقام بالمحل يتخلل الفاء بين وجود العرض وقيامه وهو كما يقال وجد السواد فقام
 فيقتضي المغايرة والثاني ان الوجود المحمولى للعرض موصوف دائما بالمكان والوجود
 قد يكون في ظرفه ضروريا كما في لوازم الماهية وقد يكون ممكنا كما في غيرها **واجيب**
 بان الفاء التقريرية لا يقتضي المغايرة الذاتية بل اعم من الذاتية والاعتباري وهو

اثنان القيام لم يتعلقين بتعلق بالعرض وتعلق بالمعرض فيجوز ان يكون القيام باعتبار تعلق
 الاول وجود العرض ومقدم بالذات وباعتبار الثاني قياما له بالمحل ومؤخر بالذات
 فيصح تفريع القيام على الوجود وكذا الجواب عن الثاني بان يقال الموصوف بالامكان الذات
 هو القيام باعتبار التعلق الاول والموصوف بالوجوب والامكان هو القيام باعتبار التعلق
 الثاني وبهذا يخلو الاشكال القوي الذي اورد السامع في حاشيته على الحاشية الكبرى
 المحقق لفرعي على القاعدة المقررة عندهم وهي ان الانصاف الانضمامي فرع وجود ^{شئ} ^{شئ}
 وهذه القاعدة تنص على مذهب الجمهور او على مذهب المشيخ لان وجود الصفة على من
 ينسب الصلوة في الموصوف وقيامها به وهو عين انصاف الموصوف بها فيلزم تقدم
 الشئ على نفسه لتقدم المتفرع عليه على المتفرع ووجه الاختلاف هو ان لهذا الوجود اعتبار
 احدهما ان من احوال الصفة باعتبار حالها في نفسها فهو بهذا الاعتبار مقدم والثاني
 انه من احوال الموصوف فهو باعتبار الاول وجود محمول للصفة ومفاد لكان الثامنة
 فيقال ان السواد موجود في نفسه وباعتبار الثاني رابطي ومفاد لكان الناقصة ^{بهذا}
 ان يلزم يعبر عنه بالانصاف فالانصاف عبارة عن هذه الاعتبار ولا شك ان هذه
 الاعتبار مؤخر عن الاعتبار الاول وعن وجود الموصوف في نفسه فتصح القاعدة المذكورة
قال في اخرها تأمل اعلم اشارة الى ان الجواب الثاني الذي بعد التسليم لما ياتي
 لوقرر الاعتراض كما قررناه ولو قرر بحيث لم يحصل التداخل بين الخطين بل بين ^{الخطين} ^{الخطين}
 فقط كما اذا تلاقيا في جهة الطول فلقى برأس كل براس الا فتدخلت الفضتان عن
 التداخل الخطين فلا يصح قوله فيها فان نقطة الخط في الوحدة والكثر فتأمل **قوله**
 ولكن يتوهم انه منشأ التوهم هو القولون لهم احدهما هو القول بان للعرض وجود رابطة
 المحرر بوجود محمول والاخر هو القول بان الوجود الرابطة المحمل متغايران بالماهية
 فيكونا غير متعلقين وتنبه متعلقة بين الاثنين والثاني مستفصل

٢٤٨

بالذات والماهية فلا يكون بينهما ماهية مشتركة لأنها لو فرضت فلا يتخلو ما ان تكون لذاتها
مستقلة فلا تقوم بها حقيقة الأول اذ هو غير مستقلة بحقيقة فتكون تلك الحقيقة مستقلة
وغير مستقلة وهو محال او غير مستقل لذاتها فلا تكون مقومة للثاني لاذن اذ هو بحقيقة
مستقل واطلاق الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز كما بين في موضعه
فتوهم القول بالتساويين في كلام الشيخ حيث صرح باتحادها **قوله** فنقول وجود
الشيء الشيء الا حاصله ان وجود الشيء للشيء الذي هو وجود رابطي له معنيان احدهما
نفس النسبة الواجبة في مرتبة الحكاية التي هي جزء اخير للنسبة بتمتزة بجزء اخرى
ومعتبرة في جملة العقود سواء كانت من المليات البسيطة او المركبة وهذا لا يخفى عليه
بذاته لانه نسبة حاكية من الألفاظ حال الطرفين بذاته وماهية ولولا لو خط
مستقل بانه مفهوم وماهية من الماهيات خرج هذا المعنى عن حقيقة وماهية دل
صار شيء غير ماهوبه والاخر هو وجود الشيء النا — سواء كان على حاله في نفسه على
حال الموصوف والاخر للعرض على مذهب الجهور والصور الجسمانية والنوعية والذات
في الاوصاف الانتراعية سوى المخلوطة كالوجود ونحوه فهذا الوجود يدل على حقيقة
احدهما ان يلاحظ مضاف الى معرض من غير ان يلاحظ كونه من الماهيات والذات
المربوطة بالغير الذي هو موصوفها ففي هذه الملاحظة كونه غير مرتبط بالغير
وبين وجود الجهر للوجود بذاته ويقع محمول في الهيا البسيطة كما يقال ان الوجود
في نفسه الثاني ان يلاحظ مضافا الى الشيء الناعمة المربوط بالمنعوت
كان ثم في تلك الملاحظة ايضا اعتبارين احدهما ان يلاحظ ربط ذلك الوجود اول
والوجود ثاني بالعرض فيقال انه اعتبار غير مستقل ملحق بالوجود المستقل الثاني
بالعكس فيقال انه وجود مستقل يلحق به اعتبار غير مستقل واذا فاداة هذا المعنى
بعض الناظرين في هذا المقام عبارة لا تقيد قلنا عند فهم منها وبالجملة ان الوجود

الرابط الذي هو مغاير بالذات للجمهور هو المعنى الاول والشيخ لا يقول باتحاده معه وما
يقول باتحاده بالذات لان النوع لا يوجد للجمهور ايضا معنيان احدهما هو مقابل للمعنى الاول
من الربط فهما متغايران بالذات بالدليل المذكور لكن هذا المعنى للجمهور اعم مطلق من
المعنى الثاني للربط والثاني ما هو مقابل للمعنى الثاني من الربط وهذا المعنى ^{خسر}
من المعنى الاول له ومختص ببعض الجواهر فتأمل **قوله** وان سالت الحق انه حاصل
هذين المعنيين للجمهور والربط يرجع الى الغناء والافتقار ولا شك ان الغنى من كل وجه
ليس الا في الواجب ومن خواصه اذ الممكن لا يمكن ان يخلع عنه لان علة التي
لا يمكن عين فيه فلا يمكن ان يتفك عنه لان الممكنات في ما بينها متفاوتة ففي حكم
كثير بالنسبة الى بعض اخر كالماديات فان وجودها موهون بالمكانيين بخلاف المجردات
فانه فيها ولصلا على ما تقر فافهم فانه لا يخلو عن دقة وان كان واضحا **قوله** اصطلاح
هذا الفن الا في ان ايساغوجي وهو بحث الكليات الخمس ^{ولما} اصطلاح البرهان هو
بحث الموضوع فبحسب يقع الحدود والرسوم والتعريفات اللفظية كلها في جوابه وانما
بحسب اصل اللغة فلا يقع في جوابه الا الحد التام كما مر في بحث المطالب **قوله**
او الحد التام انه تفصيله ان للشيء عنه بما اما ان يكون جزئيا او كلياً وعلى كل تقدير اما
ان يكون واحداً او متعدداً فان كان جزئياً فعلى التقديرين يقع في جواب النوع لان ليس
بشيء عن تمام ماهية الشيء سواء كانت مشتركة او مختصة بجملة او مفصلة لان تمام ماهية
المجنزيات ليس النوع واحدة فالعلم ههنا بالذات ليس له ما هو اعم لكن لما كان المجزئ اخف و
قليل او اعتبار في الجواب والتفصيل لما كان فيه نوع مشتقة بالنسبة الى المجزئ فلا يقع فيه الا ^{تعلق}
الفرع بنفسه بخصوصه فالنوع مقول بحسب الشراكة والتخصيص معاً لانه كما يكون تمام
المشتركة بينهما كما يكون تمام المختصة بكل واحد منها ايضا اذ ليس الخارج منه جزء مشترك أو
بينهما او بكل واحد منها وان كان كلياً فاما ان يكون واحداً او متعدداً ففي الاول لا يقع في

في الجواب لا الحمد التام إذ السؤال ليس إلا عن تمام الماهية المختصة وهو ليس إلا هو فهم مقول
 بحسب الخصوصية المحضة **قوله** الثاني ليس الجواب إلا الجنس إذ في هذه القضية يطلب تمام
 الماهية المشتركة وهو الجنس فهو مقول بحسب الشراكة المحضة فقط وفيه أيضا غاية الدجمال
 أن كان له تفصيل فذلك يتوهم أن الاحمال والتفصيل كانهما ثابتمان على المطلوب وهو غير متعين
 الدجمال ترجيح بل مرجح **قوله** فان كتمت على هذا سؤال عن تمام الماهية **قوله** ان
 ان معنى التمام يأتي عن تعدد دلالات تعدد الاستلزام الوحدة إذ لو فرض لا يكون كل واحد
 منهما تمام بل يكون التمام هو المجموع إذ كل واحد منهما خارج عن الآخر فلا يصدق عليه
 التمام بل ما يصدق عليه هو المجموع وهو واحد وكلما إذا فرض تحققه يلزم انتفاءه في محال
 فالتعدد فيه **قوله** إذا بواحد كافي آتية نظرا لأنه ان اراد أن الواحد كافي لتقويم
 التي فرضت تركيبها من جنسين وفصل واحد فهو مضر ومثان هذه الماهية بخصوص
 التي تركيبت من اجزاء ثلاثة ان شان جنسان والثالث فصل لا يحصل الا بهذه الثلاثة
 ضرورة الاستلزام انتفاء الجزء لا انتفاء الكل بخصوصه وان اراد أنه كافي لتقويم
 من الماهيات فاستحالة المحل ما فرضنا دخوله في كل ماهية حتى يلزم في تقويم ما
 بدونه الاستغناء عن الذاتي الذي هو الح والفرض تقوم به لا يحصل بدونه وان شئت
 باستحالة صدق ما خرب من مبدء واحد فذلك وجب الاخر لا يصح الوجه المذكور الا يقال
 ان الضرورة شاهد على أن الماهية الواحدة الحقيقة لا تحتاج في تقويمها وتخصيلها
 من الاجزاء العقلية ان الى جزئين احدهما مبهم والاخر محتمل اذ لهما فيها بمنزلة الماهية
 لها والمحصل بمنزلة الصورة فكما لا يكون لماهية واحدة مادتان في مرتبة واحدة فكذلك
 لا يكون لماهية واحدة مركبة من الاجزاء العقلية جنسان في مرتبة واحدة اذ يكفي في
 تقويم الماهية الواحدة المذكورة ابهام احدهما جزئين وتخصيل الاخر باعتبار ابهام
 الاخر فيه لغو الحاجة اليه في ذلك التقويم بشهادة الصمدان المستقيمان **قوله**

ان الوجود محصل حاصله ان ايهام الوجود وتحصيله ليس اوباعثا بالمعروض فتوصيف
 بها توصيف العارض بوصف المعروض وكذا فالوجود في نفسه طبيعة نوعية اذ لو فرد له
 سوى المحصر عند المحققين علما فترى في موضعه فالوجود المحصل للجنس ليس الا للجنس
 المحصل وهو ليس الا النوع اذ بعد تحصيله بالفضل لا يغاي النوع والتعل ولذا اتحاد الكائنة
 الوجودية اليهم له ليس الا لنفس مفهومه الاصلي الذهن وهو مبهم صالح للاتحاد بالذات
 مع الحقائق المختلفة وهو وجود ظلي مغاي لوجود حقيقي مغايبا به بالنسبة الى الوجود ^{الاصلي}
 الذي هو وجوده في ضمن الافراد وهو ليس مغايبا كما تحت مره وجودا لا انواع كما ان
 نقته لك **قوله** قال الشيخ لو كان للجهية اذ نائبة لما قال من ان وجود الجنس
 الذي هو وجوده له ليس مغايبا لوجود النوع وحاصله ان الجنس وجودا صلي مغايبا
 الوجود النوع كان متقدما عليه بحسب الوجود المصنف كما انه مقدم عليه بحسب الماهية اذ على هذا
 التقدير يكون جزءا خارجيا منه الا انه ليس خارجا عنه فيكون مقدا ما عليه باطبع لتقدم وجود
 الجزء على الكل بالطبع وجودا وهو مراد الشافعية **قوله** ان كانت مبيلة لا بالزمان **قوله**
 وفي العقل ايضا الحكم اذ تحقيقه على وجهه كشف عنه غطاء لا وهام ان حقيقة النوع
 شيء واحد ليس فيه تكثر بالفعل سواء حصل في العقل او في الخارج الا ان العقل اذ لاحظ
 تلك الحقيقة مغر عما عدلها جان له ان يحملها الى مابين احدهما عام مبهم ما يتبين
 صالحا للصدق على الحقائق المختلفة والاتحاد معها بالذات ولا يتعين فيه واحد منها
 والاخر خاص محصل له بان يجعله بانضمامه اليه بالمعنى المنكوحا احد الحقائق المختلفة
 للندجته تحتها فامتيان احدهما من الاخر والحكم بالجزئية نما يظهر بالما تحطة التفصيلية
 دون الاثنين والخارج بل فيهما وحدة صرفة والا نظام فيهما ليس على حقيقة فانه
 يقتضي الامتياز بينهما وهو مفقود بينهما فاما في الاخط العقل ذلك ^{الاصلي} الوجودية
 يقال في اللامع المنظمة او تحتها من الاسر الانفس ^{الاصلي} من هذه ينتمى بذلك

النوع بان يعينه ويحصله وهم يعبرون عن هذا الانضمام بانه فيه ومنه يعنى ^{العقل} ملاحظته
 الاختلاط التي بينهما في الذهن والخارج وتلك الاختلاط في مرتبة النوع التي هي الحقيقة
 المحصلة وهي المطابق بالفتح لكلا الطرفين الذين هما مفهوم الجنس والفصل فكما لا يكون
 الفصل خارجا عن ذلك الجنس المحض الذي هو عين النوع ومطابق لمفهوم الماهية كذلك
 الجنس ايضا لا يكون خارجا عن مطابق الفصل الذي هو ذلك النوع ففي ذلك النوع لا
 يمتاز احداهما عن الاخر لكن اذا فصله العقل لمفهوم الجنس والفصل ينتزعا من
 وينضم احدهما الى الاخر ويلاحظ بينهما الاختلاط المذكور ثابت بينهما في ظرفه
 يحصل منهما ماهية تركيبية واحدة بالوحدة التي هي سبيلية منطبقة على ذلك النوع كواحدة
 بالوحدة الوجدانية وهذا الوحدة قبل الكثرة كما ان الوحدة التفضيلية تحصلت بعد
 الكثرة ففي هذه المرتبة يحصل لكل واحد منهما وجود منفرد فلو كانت الحقيقة النوعية
 عين تلك المرتبة لم يحصل كل واحد من الجنس والفصل على النوع بل كان جزءا منه والنتيجة
 كما ترى فالماضي ان وجود الجنس والفصل في النوع هو عين وجود ذلك النوع لا غير
 سواء وجه ذلك النوع في الخارج او الذهن ونظير الكلية في النوع عبارة عن الجنس
 والفصل في المحسوسات المقدار الشخص واجزاءه اغرضية فانه واحد وليس تلك
 الاجزاء فيه بالفعل لكنه قابل لها بمعنى ان العقل يكون منه بنية بمعرفة التوحد تلك
 الاجزاء فاذ افترض الخروج من النوع بالفعلي فموضعها هو واحد بها بالوضع الذي
 كان فيها قبل الخروج يري في بادي الرأي هو المقتضى ان الجنس ليس كذلك في الواقع
 اخيه تعدد بالفعل واشياء كثيرة بخلاف ما هو قبل الخروج فانه يتيى واحد لا تعدد فيه
 بالفعل فظير النوع هو ذلك المقتضى قبل الفهم ونظير الحد هو تلك الاجزاء الكثرة قبل الوضوح
 المذكور ما حصل منها بنية من صمم المذكور الذي يري واحد في بادي الرأي نظير ما
 حصل بالحد الذي يقال فيه بنية واحدة ويعيد ذلك في النظر في بحث الحد

والحدود فاحفظه فانه مما تقدمت به فتأمل **قولهم** ومن هنا يقترح اذ اى لما ثبت ان
الجنس والفصل ليسا بجزئين للنوع حقيقة لانهما خارج ولا في الذهن بل الجزئية انما هي
في مرتبة واحدة لانه مرتبة الحدود والذى هو النوع حقيقة ظهرا ثم تقدم الجنس والفصل
عليه ليس بالطبع اذ هو يقتضى لا امتياز في الوجود وليس بينهما وبين النوع الا امتياز في الخارج
لان الخارج لا في الذهن الا في الملاحظة التى هي ظرف الخلط والتعريف لا الاعتبارين اذ مناط هذا
التقدم على الافتقار باين وجوديهما فاما بحسبه هذا التقدم هو الوجود فيجب ان يكونا متغايزين
فيه كما في مرتبة الحد فانهما اجزاء حقيقة فيقدمان عليه بذلك التقدم واقعا على النوع ^{فبحسب}
الماهية ليس الا اذ منه وحدة بجهة الا ان العقل اذا لاحظ حقيقة وقصر المحاط عليه بافتراض
عنه المفهومين عام وخاص ويجعلها اليهما فيحكم ان تلك الحقيقة تقوم وتحصل منها
وهذا هو معنى التقدم بحسب الماهية فما يقال ان الجنس والفصل يتقدمان على النوع بالطبع
او يقال انهما جزءان منه فكلاهما محالان على المسامحة يعنى انهما جزءان من حدة واحدة ^{متقدمة}
عليه اذ النوع فيه وحدة محضة اذ النوع كالا انسان مثلا ما لم يوجد في الخارج او الذهن
لم يعقل له شئ يعمه وغيره وهو الجنس وشئ يخصه وهو الفصل فهما متاخران عنه في
الوجودين **قولهم** وقد يقال انهما صلاتان تقدمهما على النوع بالطبع ايضا بانه اذا لوحظ
العقل يجعل اليهما ينسب الجعل والوجود اليهما اولا ثم ينسب الى النوع وهذا القدر يكفي
لتقدمهما عليه بالطبع اذ العقل في هذه الملاحظة يحكم بالجزئية ^{عليه} وتقوم منهما فكذا
بحكمه بذلك النوع من التقدم ايضا اذ مدار التلذذ على الاول لا ترى انهم قالوا ان الوجود
الا له كلي الطبعى الذى هو قبل الكثرة مقدم على الوجود الطبعى الذى هو للشخص ^{مع}
ان الكلي والشخص متحدان في الوجود الخارجى والذهنى لكن العقل اذا لاحظ حقيقة
ويجعلها الى الطبيعة من حيث هي اليها من حيث الخلط ويضع بينهما اثنينية مما يحكمه
بان الوجود حصل اولا للطبيعة من حيث هي ثم للطبيعة المخالطة **قال الشارح**

رحمه الله في وجود الكل الطبيعي ان نسبة الوجود الى الطبيعة اقدم بالذات بل يلزم ان ايضا
 كما في الحوادث اليومية من نسبتها الى اشخاص وايضا قال في ذلك البحث فان
 اعضل عليك ان مرابن الطبيعة ما دامت على صفة الاربها م ولا طلاق لا يصلح لها الوجود
 في مسلك البرهان والوجدان واذا انتحلت بالشخص اكتفت بالعوارض وجدت من
 غير ان يتميز عن الشخص في الوجود فيقال ان نسبة الوجود الى الطبيعة لما كانت مقدرة
 بالذات على نسبة الى الشخص المخلوط فتكون الطبيعة متميزة في وجودها الذي ينسب اليها
 فهذا الوجود من حيث انه ليس للشخص الا بالعرض فهي متميزة عنه بهذه النسبة
 وهذا الوجود وان كان من حيث انه للشخص مخصوصه ممتد بمتجدة الاشخاص لكنه
 من حيث الاستناد الى الطبيعة انزلى فظهر ان تقدم الشيء على شيء اخر في الوجود يقتضيه
 التغاير بينهما وكذا بين وجوديهما اعم من ان يكون بالذات او بالاعتبار فيجوز ان يتقدم
 الذاتي بالتقدم الطبيعي على الذات في الوجود باعتبار تغايرهما في ظرف الخلط والتعريف
 كالطبيعة والفرد الا ان يقال ان كل ذلك مسلم لكن لا يلزم منه جواز تقدم الطبيعي للذاتي
 على الذات فانه يجوز ان يقتضي التغاير بالذات فالحق ان تقدم الذاتي على الذات بحسب الماهية
 اذا لم يلاحظ فيه الوجود وان ملحقا بالتقدم الطبيعي كما بينه المشرح في حاشية الكبرى
 فقامل ولا شرع قوله واعترض علياى على قوله ان تقدم نسبة الوجود الى الذاتي
 نسبتها الى الماهية يلقبه قال فيها الظاهر انه نقض ويمكن ان يجعل معارضة وعلى
 كل تقدير وفيه نظراذ الاعتبار في التقدم الطبيعي هو تلك الكفاية مع عدم الكفاية
 بوجود المتقدم في حصول المتأخر والثاني منتفى في العلة بالقياس الى معلوله ان اخذت
 تامة والا فالمتخالف م كما لا يخفى قوله فاجيب ان العقل يحكم بان المعلول لا
 ينتظر وجوده الا حاصلا ان العلة التامة لا يتقدم على معلوله بالوجود لان وجود المعلول
 غير منتظر الى وجود العلة والا لجاز عدم المعلول في مرتبة وجود العلة وهو يستلزم حلا

التخلّف المحذور تحسبه على قانون الناظرة منع لتلك المقدمة القائلة بأن نسبة الوجود إلى العلة
 الجماعلة آه وما ذكر في البيان فهو غير تام اذ المغايرة في الوجود لا يستلزم التتبع والآن كل
 واحد من الامدين المتغايرين فيهما مقدّم على الآخر فيهما والتالي كما ترى فالمقدم مثله
 فتقدم العلة التامة على معلوله ليس بحسب الوجود بل بحسب الوجوب فمابه السبق فيه
 هو حيثية الوجوب اذ وجود المعلوم يتوقف على وجوبه اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد
 قال صاحب التوضيح في بحث المقدّم الثانية ان كل ممكن محفوف بالوجوبين سابق وهو
 صدوره عن العلة ولا حق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لادته ما لم يخرج
 عن حد التنازع لم ينتهي الى حد الوجوب لم يوجد لان هذه التنبه وهي احتياج
 كل ممكن الى علة يجب وجوه عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء
 واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة وبعد تحقق الوجود امتنع العدم
 مادام الوجود محققا ضرورة امتناع الوجود والعدم واعتراضه عليه قال العلامة في التلويح
 في بيان ذلك الاعتراض بان ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون
 المتقدم موجبا في زمان قبل زمان متحققا المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم
 الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج
 اليه المتأخر كسبق جزء على الكل والعلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن لعلة
 محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في
 التعقل فظن ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل العكس وان اريد
 في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة
 وكلاهما باطل مما الاول فلذلك لا وجوب مع الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه
 اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة متاملا او بالتالي فلان الوجود كما ذكرنا
 مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزم من العلة

التامة فيلزم تقدّمه على نفسه ضرورة أنه معلول للعلّة التامة لما مؤمن أنه اذا وجد
 العلّة التامة بجميع اجزاها وشرايطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر للعلّة التامة متنا
 عنها وكونه منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر للعلّة التامة
 التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سببه على الوجود بمعنى احتياج الوجود
 اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر للشيء وجزء منه وفيثبت الاول فينتفي الثاني بالبحر
 ان المراد ما سبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة الفاعل
 المستوجب شرائط التأثير ومافع الموانع بان الممكن مالم يجب لم يوجد لما مرفق
 مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عنه تحقق العلّة التامة
 ارادوا انها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بذاته على انه اعتبار عقل هو تأكد
 الوجود حيث كانه هو فلم يجعلوه من اجزاء العلّة التامة وان ابيح هذا الاطلاق وعميم
 الا ما سوى الوجوب علّة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن **فبقول**
 ان امردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلّة الناقصة السلب المجزئ فهو لا يضرفا
 وان امردتم السلب الكلّي معني انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممت
 فان من العلل الناقصة ما اذ تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود
 الممكن سوى الوجوب ^{فالوجوب} اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج
 ولا فساد في ذلك **واقول** **كبر يستعين** ان في قولهم ان تقدم العلّة
 التامة على المعلول انما هو بحسب الوجوب دون الوجود تحكم بحت اذ كما ان المعلول
 يحتاج في وجوبه الى وجوب العلّة كان يحتاج في وجوده الى وجودها اذ كل منهما مستف
 من صاحبه في العلّة فالقول بالتقدم في احدهما هو الوجوب دون الاخر هو الوجود
 ترجيح بلا مرجح اذ الزمان في كل منهما ومعنى الاحتياج ثابت في كليهما وهذا محال
 لا غير عليه عنه من يرجع الى رجالاته واسميه به لفكر افانتر والدّهون الفاخر

بفضل مريد هو ان هذا القول مبني على محتاج لا شرقيين القائلين بالجعل البسيط اذ على
 هذا يتقدم مرتبة فعلية نفس الماهية على مرتبة الوجود كما بين في موضعه فاشر العلة^{مت} الذات
 بالذات فعلية نفس المعلول وتقرر اذ دون الوجود بل هو بالعرض فقط^{مت} فاعليه بحسب
 الوجوب هو يتقدم بحسب الفعلية والتقرر اذ الوجوب امر التزاعي منشأه فعلية
 نفس الذات وتقرر اذ الاحتياج في الامور الانتراجية سواء كان لها او اليها راجع الى
 منشأها كما بينه الشارح في مواضع اذ وجوب المعلول الذي هو سابق على وجوده هو
 ترجيم وجود الممكن وخروجه عن حد التساوي ومنشأ ذلك فعلية نفس العلية^{مت} الذات
 فليس ذلك الوجوب مغائر تلك الفعلية بحسب المصادق في نفس الامر ووجه^{مقاله}
 بحر العلوم ما يبرهن ان وجوبها معانها ايضا مبني على الجعل المذكور لانه اذ تقرر^{مت} العلية
 الذي هو منشأ وجوب المعلول وتقرر المعلول والوجود الذي هو امر انتراعي من^{مت} على
 هذا التقرر ومثله فلا يختلف عندنا اذ يختلف الاثر عن المبدء محال فالتقدم والناظر
 بمعنى الاحتياج بين العلة والمعلول راجع بحسب الحقيقة الى دينك المبدئين^{مت} واما
 بين اثريهما فلا احتياج لاحدهما الى الاخر بالذات لان كل منهما ياتر تب على مبدئه
 الا انهم عبروا عن تقدم تقرر العلة على تقرر المعلول بالتقدم بحسب الوجوب ونفوا^{مت} تقدم
 بحسب الوجود بل قالوا بالمعية بحسبهم اذ لا يلزم من تقدم المبدء على المبدء^{مت} تقدم الاثر على
 الاثر هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه مما يخير فيه^{قوله} الحقيقة ان
 المعنى الجنسي لا توضيحه ان الماهية الجنسية ماهية تحتها ماهيات متخالفة ونعم
 بالضرورة ان تلك الماهيات التحتانية مشتملة على من لا يد على ماهية الجنس في مرتبة
 سنخ ذاتها وغير خارج عن اصل قوامها الا تسمى ان الانسان والبقرة والقرس وغير ذلك
 مما يبعد من انواع الحيوان ليس حقيقة كل واحد منها ماهية الحيوان فقط بل انما^{مت} هي
 انها من حيث هي مشتملة على امر غاير لماهية الحيوان اذ هو غير مشترك بل هو^{مت} مشترك

بكل واحد منها ومما لا يشترطه غير ما به الامتياز وان لم يكن بينهما امتياز في مرتبة وجود
 تلك الماهيات في أي ظرف كان الا في ظرف الملاحظة الذي هو ظرف الخلط والتعريفية
 فالماهية الجنسية اذا لاحظها العقل وقاسها الى تلك الماهيات التي تحتها يحددها صراحة
 لان نصير عين كل واحد من تلك الماهيات في مرتبة الوجود ولا يتعين فيها واحد
 الا بانضمام واحد من تلك الامور التي تشمل عليها تلك الماهيات التثنائية وغير
 صالحة للوجود بنفسها فقط من غير شيء ^{اي الجنس والفضل} فانه في الملاحظة التفصيلية ومحاطة
 بهم في مرتبة الوجود لان ماهية الجنس ليس تمام ماهية شيء من المحققين ^{اي الماهيات} الموجودين
 وهذا هو المراد بابهام الجنس ويكون كالمجهول لا يدرك على أي معنى ^{اي ماهية} من
 الماهيات الموجودة تحتها اذ المراد بذلك المعنى هو الماهية التثنائية الموجودة وبالمعنى قوله
 انه معنى يشمل هو الا من الزائد الذي تشمل عليه ماهية التثنائية وهو الذي يطلب
 تحت الماهية الجنسية به اذ الشيء ما لم يتم ماهية بحيث لا يبقى شيء مما يدخل في
 سنخ ماهية المحصلة لا يكون قابلا للوجود في عالم الواقع الا في الملاحظة التي هي ظرف
 الخلط والتعريفية كاللون مثلا فانه ماهية جنسية تحتها ماهيات مختلفة نوعية مشتملة
 على امور زائدة على اصل ماهية اللون بالضرورة كالشواد والبياض فالكلام بالضرورة
 ان تمام ماهية اللون هو اللون فقط بل تمام ماهية كل منهما مشتمل على اللون ^{اي} على
 وعن اللون كالتبايض والافرنج لمبصر في ايراد المثال للجنس بانثون اسنادا الى ماهو المختص
 من المحققين من ان الجنس والفصل انما يكونان لتفاهية التي ليست لها اجزاء مماثلة
 بحسب الجعل والوجود كما سياتي تحقيقه **قوله** واما المعنى النوعي ^{اي} او فمعناه ان
 يتوهم في هذا المقام من ان معنى الابهام المذكورة الجنس متحقق في النوع ايضا
 اذ كل منهما اصل لكل واحد من الافراد التي تحتها ولا يتعين فيه واحد الا بانضمام
 امر زائد فانه قالوا ان الجنس مبهم والنوع محصل وتواصل الدفع ان الابهام في

وَالْقَائِمُ عَلَى الْأَمْرِ
لَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ
وَلَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ
وَلَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ

وَالْقَائِمُ عَلَى الْأَمْرِ
لَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ
وَلَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ
وَلَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ

وَالْقَائِمُ عَلَى الْأَمْرِ
لَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ
وَلَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ
وَلَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ

وَالْقَائِمُ عَلَى الْأَمْرِ
لَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ
وَلَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ
وَلَمْ يَكُنْ فِي سَبِيلِهِ دَرْجَةٌ بَعْدَ رَافِعَةٍ

[illegible]

اعتبارها فيها زائدة على اعتبار الجنس بل المادة العقلية بينهما وعين الجنس وأما القول
بنغايرها عن الجنس في الاعتبار كما قال في الحاشية المطولة المصدرة بقوله وقد يقال
أن الهيولى مفهوم الجبره جنس وعادة عقلية للجبره كلها باعتبارين فإنما هو فيما له
مادة خارجية حقيقية والشارح للحق لما أخرجنا الاعتبارات المذكورة فهنا في أنواع ^{الجسم}
التي هي مركبات خارجية حقيقية فحكم في قوله ثم إذا اعتبرناه بالفرق المذكور ^{فما مادة خارجية} بل اعتبرناه
أوضحناه وهذا الحكم للنظر الدقيق والفكر المتيق فالحكم بأن هذا الفرق كما قال في التبيين
على هذا القول هذا بحسب جلي النظر والشهور الخ إنما هو بحسب جلي النظر فاعلم بدتة
النظر ولا تشرع في الرد والقبول وادفع ما ينوهم من المناقبات بأن كلامي الشارح ^{سبيل}
قوله فلا يحل على شيء منهما أن مفهوم الجسم بهذا الاعتبار بعض من المركب وكذا
العضية ينافي الخل سواء كان ذلك البعضية في الخارج كما في المركبات الخارجية أو في
الذهن فتمت كما في البسائط الخارجية ولا تكفر صحة الخل مجردة الاستحسان في بون
والغاير وأن كان لابد منه في صحته ألا ترى إلى أجزاء المادة السابعة المتصل الواحد ^{فانها}
تحدة مع الكل في الماهية والوجود كما تقر في موضعه مع أنه لا يصح الخل بها كما استدل
من الشارح نفسه في بيان عدم صحة الخل في المادة والصور الشبيهة **قوله**
وقد يرخذ لا بشرط شيء إلا توضيحه أن مفهوم الجسم مراداً أحد بوه وذو بعد ثلاث
مرسلاً بحيث لا يعتبر تمامه بهذا القدر حتى لو قارناه بمعنى آخر ككونه ^{حسب}
ونعني كان المجموع غير جسم إذا الجسم هو القدر المذكور على تقدير تمامه به فقط و
المتنك والحساس معنيان متغايران لهما والمركب ^{أي الجسم} اليتي وغيره لا يعتبر بقصلة
أيضا بحيث لو لم يقارنه بمعنى آخر كما لم يكن جسم ما بالقدر المذكور بل
يؤخذ على وجريه ما ثبت لو قارنه معنى آخر أو لم يقارن كان ^{أي الجسم} جسم ما فهو هذا الاعتبار
وفي هذا الخ لا جنس مبهم بمعنى أنه صالح لأن يصير أحد الخاتين لندرجة تحتها

ثمرة التي حصلت منه ومن معاني آخر ولا يتعين فيه واحد من ذلك الحقايق المحصلة فقول
 من تلك المعاني يجعله بانضمامه اليه أحد تلك الحقايق الذي يختص به ذلك الواحد من
 المعاني فيصير محصلا يخرج عن الابهام المذكور فهو بهذا الاعتبار يحل على ذلك المعنى المحصلة
 والمخرج له من الابهام وعلى الجميع الحاصل من مفهوم الجنس وذلك المحصول وان اعتقل
 عليك بأن الامرين المتغايرين في الجعل والوجودية تجدان بحسبهما فان احب بان
 المركب الحاصل منهما لما كان مركبا حقيقيا لهما ونفوذ وجودا ووجودات الاخر
 ووجوداتها كذا فان غير نازها فيتحقق كونها من اوسع الاخير ومع المركب في ماهية المركب
 ووجودها لا اعتبار المذكور وان كان له ماهية ووجودية في ماهية وجوده ايضا لا
 وان كان كواحد منهما بالاعتبار المذكور فلا يلى ان يكون معه غيره اخر او لا فالمركب ليس
 كواحد منهما بل مع غيره اخر هذا في الجنس والافعال في المركبات الخارجية واقا في بساطتها
 في سراري ودواجزها ظاهر لكن انما يقع في عدمهما كما ان هذا بالاعتبار الاول يعكس
 مركباتها **قوله** وذلك بان دونهما انما يتبين ان ذلك المفهوم قد يؤخذ ويعتبر
 مع غيره من النسخ الزائى كان ذلك المفهوم في مرتبة الوجود الذي هو خارج
 عن خصوص هذه الملاحظة سواء كان في الذهن او الخارج اذ لا انفكاك بينهما في
 موطن الوجود التي هي موطن الاختلاط التي خصوص الملاحظة التي هي ظرف الخلط
 والتعريف بالاعتبارين سواء كان ذلك الاقتران بطريق الخلط بحيث لا امتياز
 بينهما في الماهية والوجود التي تلك الملاحظة او بطريق الانضمام لكن المركب الحاصل
 منهما مركب حقيقة الذي هو مناط الحمل والاتحاد في الوجود بين تلك الاجزاء وان كان
 بينهما امتياز في الوجود ايضا فيصير حقيقة محصلة بالفعل التي كان ذلك المعنى الاخر
 داخلا فيها وان كان خارجا عن نفس ذلك المفهوم فيجوز قوله بما يمكن دحوله في سائر
 محصل الى بالمعنى الذي يكون داخلا في نفس حقيقة المحصلة المذكورة في قوله

٢٩٣

لان ذلك المعنى كان داخل في تلك الحقيقة في الواقع فحينئذ يحول بها والا فثبت مع الاوان
يقال ان متعلق الامكان هو الحكم بآثاره لا نفسه او المبدأ عن هو الامكان العام المتوحد
لا الامكان الخاص **قال فيها اعلم** ان للماهية الوجودية او بشرط شئ من كونها
حاصله بيان الفرق بين الجس في البسائط الخارجية وبين في المركبات الخارجية وفي
ضمنه يحصل بان المادتين اصلا وحقيقته ان الجس في الاول وفي انه ماهية ناقصة بان
لا يكون صالحة للوجود كما يصل بهما القدر من مفهومه فقط بان لا يكون معه معنى اخر
بل كل حقيقة موجودة بوجوده التي يصدق ذلك المفهوم عليها مشددا على ان شئنا
على نفس ذلك المفهوم اشتمالا في مرتبة سخر ذاتا وحقيقته كاللوت من ذلك في الوجود في
ليس وجود انواعهم كالسواد والبياض مثلا وفي كل منهما شئ زائد على معنى الثبوت في ذاته
فابضية الصخر احد هما صيد عتريقة في الاخر فلا يصدر ذلك المفهوم ماهية متحدة
تامة بنفسه الوشئ زائد على نفس مفهومه وهو الفصل المحصل للمفهوم لنوعه لكن العقل
قد يقبلة محتملا بنفسه لا بشئ زائد عليه فيصير تمام ما يدلك المسمى في ذلك المسمى
لا في الخارج عنها وهي ظرف الوجود الظل وكذا يقال له نوع عقله وماذا خارجية في
بها في عدم الحمل وانما الماد العقلية فيها هي عين اعتبار الجس لا غير كما صرح عليه الشارح
واوضحنا سابقا وانما الجس في المركبات الخارجية في حقيقة تامة بنفسه فثبت
صاحبة لان يوجد بوجوده اصل من غير دخول شئ زائد على ذلك المفهوم في ذلك المسمى
لكن لما كان جزءا من الحقائق الاخر الحاصلة بانضمام امور اخرا اليه الممتدة عنه في
الماهية والوجود وكان التركيب فيها في مرتبة الوجود تركيبا حقيقيا يعرض لهما جميعا
اذ واحدة او بشرط شئ بالقياس الى تلك الحقائق المركبة تركيبا حقيقيا والى تلك الامور
المستترة اليه ان محتاجا لكل واحد منها احد تلك الحقائق المركبة فيصدق كل واحد منهما
في ذلك المسمى الذي لا يكون بنفسه او فان ايضا في الماد العقلية في مرتبة الوجود في حقيقة تامة

لان احرازها اجزاها اجزاء خارجية والمادة الخارجية من المقومات الاحيائية فالمادة
 الخارجية حصة لنا من غير اعتبار العقل كاسيحيي تحقيقه والمادة العقلية فيها حصة
 باعتبار العقل اذ هي مفهوم الجنس اذ اعتبر العقل فاما بنفسه لا يفصل عن الفصول ^{فصله} في حد
 ان المادة العقلية سواء كانت في المركبات الخارجية او في سائرها ان المعقولات ^{نفسه} النائية
 فطرف انصاف المفهوم بها هو الذي من فقط واما المادة الخارجية الحقيقية فليست ^{ال}
 من الوجود ^{من} الخارجية واما اطلاقها على ما باعثا كجنس لا اعتبار في الذهن فهو ^{على}
 سبيل المحارعة التشبيه وسياق في زيادة توضيح هذا المقام فتأمل ولا تغفل ^{قوله}
 عاين المركب بالفعل لا يتناول عن ضرب من المساواة اذ مفهوم الجنس اذ اعتبر العقل
 بشرط تحصيله بالفصل ولا يلاحظ انضمامه معه بانه فيه ومنه وهو المعنى من اخذ
 بشرط شي لا يصير عاين النوع الذي هو المراد بالمركب بل يحصل ماهية تفصيلية ^{في}
 على ذلك النوع ومقولة في جواب سوالها هو عنه اذ هو الواحد العاين الذي حصل بعد
 الكثرة والنوع هو الواحد قبل الكثرة فلا يكون عينه لعل الى هذا اشار بقوله فافهم
 فتأمل ^{قوله} اي وان كان مقارنا بالف معان آه حاصله ان الجنس كالحوان ^{وان} والفرس
 كان له مرتبة الوجود الاصلية او يحصل ويجعل بالانضمام المذكور انواعا محصلة كالانسان
 وغير ذلك من الانواع التي مندرجة تحت الحيوان لكنه اذا اخذ لا بشرط شي ولم يعين تحصيله
 بالفعل هي الفصول التي دخلت في نسخ حقائق تلك الانواع كالناطق والصلب وغير ذلك كان عاين
 الحيوان بذلك الاعتبار جنس فهو محمول على النسبة الى تلك الحقائق اي لا يعلم انه اي حقيقة
 من تلك الحقائق النوعية الناجمة تحتها فالمعاني في قول المصنف راجع ^{معاد} الى
 داخلية في جملة تحصيل معناه هي الفصول المحصلة للجنس الخارجية عن نسخ حقيقته
 ومفهومه للبهمة وان كانت داخلية في حقيقة المحصلة التي هي حقيقة النوع المذكورة
 تحتها وعلى هذا فالظاهر في تفسير عبارة المصنف ان يقال ان هذا هو ^{قوله}

المحصل على ان يكون اضافة التخصيص الى معناه اضافة الطغلة الى الموصوف ولما على قوله سيد
حميد الدين فهي عبادة عن الف، والذخلة في نسخ المبهمة كالناحي والمحساس في مفهوم
التحيوان في المذهب. نسخ المصنوعة حقيقة نوعية بحيث لا يحتاج في وجوده الى دخول
معنى اخر في حقيقة اذ هي قد تمت ركعتين فلا ابهام فيها الا بحسب الاستشارة بالفاصل الى
افرادها الشخصية فانرا في هذا الا بتمام هو الشخص **قوله** ان المادة متحققة في
الركب او دفعه لعسلى يورده عليه بارة المصنف **سج** بان التعسلى المذكور ممنوع اذا الفرق
بين المادته والجنس ليس الا باعتبار ان المذكور من اعنه لا بشرط الشئ وبشرط لا شئ احدهما
هذين الاعتبارين هاتين على العقل فكيف يعتبر ان كان الامتياز بين الذاتيات والعرضيات
في الحقائق النفس الامرية مشكلا على ان البسيط ليس له عادة ولا جنس ولا فصل
فاعتبار هذه المفهومات في عدم الاعتبارات المذكورة بحض فرض العقل واعتبارها واستوعب
سهل قال المحقق الطوسي في حاشيته على الرسالة القشبية فاقاد عن الشيخ
الحمد له اجزاء والمحدد وقد لا يكون له اجزاء وحينئذ يخترع العقل شئ يقوم مقام
الجنس وشئ يقوم مقام الفصل كما صبه كحوم بتعسر احدها في احدهما وتعسر احدهما
في الاخر **قوله** الدفع على ان يظهر من حاشيتي للتدبر مؤادها واحد في هذا المقام
احديهما مصدريه لا بقوله وقد يقال ان غري بقوله بفضيل المقام ان الماهيات الموجودة
في نفس الامر ثلاثة اقسام احدها ان يكون بسيطة بمعنى انه لا سبيل الى اعتبارها
اعتبارا لا ثلثية في نفس ذاتها مرجح هي بمعنى ان العقل ان يقسم الحقائق عليها
بحيث يغض عما عداها حتى عن الوجود والعدم ايضا لا تقدم بل يمتنع ان ينتزع عنها
المفهومين المتغايرين ونظيرة في المحسوسات الجزء الذي لا يتجرى اول نقطة والثاني
ان يكون ذا اجزاء في نسخ ذاته بحيث اذا لاحظ العقل مع قطع النظر عما عداها امكن له
ان ينتزع عنه المفهومين المتغايرين بالعموم والخصوص لكن الامتياز بينهما في ثلثية

الاجزاء في نفس الامر لا حقيقة بضمير صاير هو في الوجود لا في الوجود في الوجود

في مرتبة الوجود والتقدير هناك شيىء واحد موجود بوجه واحد لا في ظرف الخلط والتقدير
 اذ لا تعدد في تلك الماهية بالفعل ^{بما} يحتاج ولا في الذهن لكن اذا لاحظها الحق ايجلها
 الى امرين عام مشترك وخاص مختص ونظيره في المحسوسات الجسم على رأى الحكماء
 او المقدار على رأيهم اذ كل واحد منهما لا لثقة به بالفعل لكونه متصلاً في ذاته على رأيهم
 لكنه قابل ان يفرض فيه اجزاء والثالث ان يكون مركب بالفعل تركيباً حقيقياً من ^{الاجزاء}
 المتغايرة في الوجود والماهية كالنوع الجسم كلمة مثلاً فانه مركب من الجسم والصورة ^{الفرعية}
 المنفصلة اليه في الوجود الخارجى فالقسم الثاني يقال له المركب باعتبار ان يظهر فيه الشئ
 ولا جزاء في الملاحظة التفصيلية والبسيط باعتبار ان اجزاء ليست متارة بحسب ^{الحكم}
 وفروعه واطلاق على هذا المعنى ايضا شائع وان لم يكن في مرتبة اطلاق على المعنى الاول من الشهرة
 فالمراد بالمركب في قول المص الذي حكم عليه بتعسر معنى الجسمى فيه هو المعنى الثالث لان الجزء
 المشترك فيه المسمى بالمادة متعين وممتاز عن الآخر وعن الكل في جعل وفروعه الواقع
 في معرفة ان ذلك للتعيين الممتاز هو اليهم المتحد مع الآخر مع الكل في الكل باعتبار اخذ ^{بشرط}
 شئ مما لا شك في تعسره عند الجسم من القائلين بالجسم فيه وفي اعتنا عند المحققين ^{رأى في الجمل مفروضاً}
 المنكرين من اعتبار الجسم في البسيط الذي حكم عليه بتعسر لمادة فيه هو القسم الثاني ^{البسيط}
 كما يطلق على القسم الاول وهو المشهور كما يطلق على الثاني ايضا باعتبار عدم الامتياز اجزاء في
 مرتبة الوجود وان كان تطلق عليه المركب ايضا باعتبار تطلق الاجزاء كما اشرنا اليه ولما كانت تلك
 الاجزاء متحدة في المجلد وفروعه بحيث لا اعتبار بينهما في مرتبة التقدير والوجود بل هي ^{هبة}
 في ظرف الخلط والتقدير فتفصيل تلك الاعتبارات في نفس تلك الاجزاء وان كان سهلاً لكن
 تفصيلها في مرتبة الوجود مما لا شك في تعسرها بل تعذرها ايضا اذ الجزء المشترك بينهما ^{بسيط}
 لان يكون قابلاً للوجود في الخارج بنفس مفهومه من غير تحطه بفصل من الفصول والمادة
 ماهية تامة بنفس مفهومها موجود بوجود مغاير الوجود الاجزاء الاخر والكل فجعل ذلك ^{الجزء}

سك

الغير المتنازع الوجود متنازع فيه مما لا شبهة في بصيرة بل هو معدوم فلما لا بالتفسير في قولنا ان
هو الذي يصل الى الحد البعد لا نه اعم منه والقرينة عليه حكمه بالعدوم في اجتناب حاشية وتام
القول في نفسه ان يفرض العقل هذه الاعتبار ان اسم ولذا اذ ليس اجتناب اصل في من سبب وجوده وان
سخر الماهية باعتبار الاجزاء المعنوية بالاعبارات المذكورة في ليس الا بالفرض المجزئ بقائه العوضا بالاسماء
الذاتية على ما اشرنا اليه سابقا وليس شي من الضعوبة كالا بمعنى واقفا الان معيار من الذاتيات والاهلية
فاشكاله مشترك بين القسمين في الماهية الحقيقية كلها دون المفهوم الاعتبارية والاصح منه
بين في موضع قولنا ان المادة والصورة اختلفت الحكم بان الجنس والفصل ما خول من اياه
والصورة اذ الجنس الفصل ليسا المادة والصورة اذا اعتبرنا اعتبارا لا بشرط الشيء هذا في اركان
فان المادة والصورة فيه سوجود حقيقة بالفعل متنازكا وواحد منهما بمجسما الماهية والوجود في احوال
فجعلها جنسا وفصلا لئلا يتعمل الذهن وهو الناس اعتبارهما مجسما قايلا للاختلاف فيهما وهم
يسون هذا الاعتبار باعتبار لا بشرط الشيء بعنى اذ اخذ مفهوم المادة ولا بعبر انما عجمت
انضم اليه معنى يصير المجمع مغاير له بحسب الماهية والصدق ولا يعتبر نقصانه عن اياه
منضم اليه معنى اخر لم يحصل ذلك المفهوم بل هو خذ من سلك بحيث لو انضم اليه معنى حصل منها
مركب حقيقة ولم ينضم كان ذلك باقيا على حاله كالجسم بالقياس الى انواعه التي حصلت من
الصورة التعريف المنضمة اليه بحسب المتنازع عند بحسب الماهية والوجود فان جعلها جنسا
وفصلا قايلا للاتحاد بحسبها ليس بعمل العقل واعتبارا فيصير القول بان الجنس والفصل ما خول
عن المادة والصورة اذ المادة والصورة متحققان في ذلك الماهية في انضمامها وانما يحصل ذلك
تعمل الذهن فيهما وهو اعتبار لا بشرط شيء فيهما واقفا البسيط الذي تعسر تنعيم المادة فيه
فكل واحد من اعتباري الجنس المادة والفصل والصورة في ليس بعمل العقل اذ اجتناب ليس في
لعله امتيازها فيما بينهما ولا مع المركب فهي بكل اعتبار من الامور الاعتبارية المتزاكية بين
العقل من نفس الماهية بضرب من التحليل في ظرف الخاط والتعريف فالحكم باخذ بعضها

عن البعض حكيم الان يقال ان العقل لا يشترط شي يجعل للغير به مبهما واعتبار بغيره لا ينبغي يجعله
به منع من المصداق وسببه الاخذ الى السهم من المتعائن او من العكس **قوله** فالداخل
العينه ان نرفع على بيان اخذها من ايمان الرد على ما لا تشبه السند في شرحه للمواقف
من ان المركبات الخارجية ليست لها اجزاء عقلية بل اجزاء نفسية ولا كان شي واحد حقيقة
واحدان تامان وهو محو وحاصل بيان ان الاجزاء الخارجية والعقلية من جهة الذات ومغايرة
بالاعتبار فكذا المركبات العينية والذهنية فقولها كانت لها اجزاء عقلية ايضا يلزم تعدد
ان اراد تعددها بالذات فاللامزة ممنوعة وان اراد الاخرى والثاني فبطلان الثاني مما هذا كله
ظاهر لكن في حكاية التي اوردتها في الرد بقوله على ان الدخالات العينية لا نظرا حاصل في
السند في الاستدلال على نفى الاجزاء العقلية لما يكون له الاجزاء الخارجية هو انه يلزم على هذا التسليم
تعدد الحقيقة لشي واحد وهو محال لزوم هذا المحال يتوقف على حصول الاجزاء الخارجية من حيث
ه اجزاء خارجية في الذهن حتى يقال في رد انهما يحصل فيه من تلك الحقيقة بل يحصل فيه باعتبار
حفايتها بعين الاعتبار لا بشرط الشيء ويقال للماهية المحاصلة في الذهن بهذا الاعتبار ماهية من
بالمناط الاستحالة على التقسامين من الاجزاء بالذات سواء حصل باثبات اعتبار كان او لم يحصل
اصلا كما بينه الشارح الا ان يقال هذه العلوية بالنظر الى قول ان المركب من الاجزاء الخارجية
لو كان له اجزاء عقلية يلزم لشي واحد تامان اذا لم يكن من الامور المحاصلة في الذهن
فاذا لم يحصل الاجزاء الخارجية في الذهن من تلك الحقيقة لا يلزم تعدد الحد ولما كان
الاستحالة اللزمية منها هو تعدد الحقيقة لشي واحد على ذلك التقدير وكانت العلوية
مفادا دخل في دفعها لم يتعرض الشارح لدفعها في الجواب عن هذا الرد كما يظهر بالتأمل
كل من تأمل **قوله** تحقيق المقام اتجواب عن هذا الرد من جانب السيد وحاصله
ان الجزء العقل والجزء الخارجي متغايران بالذات ومتماثلان بالماهية لا يختلف لوانهما
لان الاول من ماهية الجزء الخارجي هو الامتياز فلا يجعل للثقل والوجود ولما الجزء العقل هو الاول

بحسب تلك الامور وكذا المركب الخارج والذهني ماهيتان متباينتان لتباين اجزائيهما والتركيب
 في اول انضمامي في الثاني اتحادي في المادة المذكورة على تقدير تحقق القسمين فيما هيئة واحدة
 وكذا بطلان الذنم فعلا هذا لا يكون للجسم الذي هو مركب من ابيوت والصوة اجزاء عقلية بخلاف الجسم
 الصوري الجسمي اذ ليس له اجزاء خارجية متتالية بحسب ما ذكره وما يقال ان الجسم مأخوذ
 من المادة والفصل من الهيئة ويقولون طم اجزاء خارجية فليس المراد بهما الهيئة والصورة الحكيمية كما
 يتوهم من ظاهر كلام القوم بل المراد منهما ما يكون مصداق الجسم والفصل اذ الجسم والفصل فهما
 مختلفان بالعموم والخصوص ومنزغان من نفس الماهية فصداق الحما ومنشأ استزاعهما
 نفس لذات من حيث هي نيجان يكون في ستم تلك الذات اموان مطابقا طم الا ان ظرف
 ظهورهما ليس الا الملاحظة دون الخارج والذهن اذ فيهما خلط بمحت ووحدة محضة
 الا ان تلك الماهية قابلة لان يتخلل العقل الامرين عام مبهم وخاص محض له في ذاته متباينتهما
 يظهر في تلك الملاحظة ويقال لا امر مشترك باعتبار اخذه في نظر لامادة امتلاء الماهية اذ هو مشابه
 بالهوية في الوجود وقوة المركب والامر مشترك في القسمة لتشبيه بهما في التخصيل والفعلية اذ هما في
 اول مرتبة التحليل معتبران بهذا الاعتبار لا تصانهما بالغيرية في هذه المرتبة لانهما في هذه المراتبة
 ملحوظان بانهما ابعا لتلك الماهية ثم العقل يعتبرهما لا بشرط شيء ويخذهما
 بحيث لا يلاحظ فيهما الاتحاد الذي هو في ظرف الخلط كما في الخارج والذهن ولا الغيرية التي
 في اول مرتبة التحليل بل العقل يوجدهما بانهما اشياء بسما اتفق اتحادهما مع المركب فيهما
 بهذا الاعتبار جسدي فصل يصدر مفهوميهما عليهما بهذا الاعتبار ولما كان الاعتبار الاول
 مقدما على الثاني واخص من الثاني يقال في عرفهم ان الجسم الفصل ما خزان من المادة والصورة
 مع انهما متبنيان بالذات متغايران بالا اعتبار ولا يقولون بالعكس في عرفهم نسبة الاخذ
 المتأخر والمبهم من المتقدم والاخص ومن العكس يقال لتلك المادة والصورة اجزاء خارجية
 محضة عدم الحمل فيهما اذ كل واحد منهما لا يحل على الآخر ولو على المركب بذلك الاعتبار وان كانا في

في الملاحظة

متحد بين في الوجود ومع المركب ايضا في الواقع لكن هذا الاعتبار مانع عن المحل المذكور كحقيقة المت
 نفسه فيما سباني فاطلاق الاجزاء الخارجية عليهما بالمساحة كاطلاق المادة والصورة ايضا
 كانه لا بمعنى انهما متمازان بحسب الجعل وفروعه كما يتوهم من ظاهر اطلاقهما فمراد السنية من
 من المركبات الخارجية التي انكر من الحدود العقلية لها هي التي تركيبها حقيقة واقعة واجزاء
 اجزاء حقيقية لا ممتازة في الماهية والوجود في جميع المواطن في نفس الامر وفي المراتب بالاجزاء
 الخارجية والاقراء العقلية التي هي المركب العقلية ليست خبريتها بحسب الحقيقة اذ هي متحد في نفسها ومع
 في جميع المواطن ان في ملاحظة العين والابصار فاطلاق الاجزاء عليها لا على سبيل الحقيقة بل على
 فالجزء العقل والجزء بالمساحة والجزء المحل بمعنى واحد والجزء الخارج والجزء على سبيل الحقيقة والجزء
 الغير المحل بمعنى واحد فجعل المصنف حج قوله الشيد من نفى الحدود العقلية للمركبات الخارجية
 محل البحث اذ الاعتبار المذكور انما يجري في المركبات التي تركيبها احمادي وجوئية اجزائها
 بالمساحة لا اتحادها في الجعل وفروعه وليس كلامه فيها كيف ولو كان المراد في قوله هم الجنس
 والفصل ما خوذان من المادة والصورة الحيوانية والنباتية المتمازان بحسب الجعل وفروعه يلزم
 تقوم الاعراض والمجردات بهما ايضا يلزم عموم الفصل وحصر من الجنس في الوجود لما تقر
 من ان مادة العناصر ذات مزية اشرقة بالذات لمراد الافلاك وكذا مادة كل فلك عن مادة فلك
 والصورة الجسمية مشتركة واللوازم كلها باطله فكذا اللزوم فظهر ان ما قاله المصنف من
 الاعتبار بين المركب الخارجي والذهني وكذا بين اجزائها انما هو في المركب الخارجي بالجنس
 لا مالهو بحسب الحقيقة وكلامه فيها هو بحسب الحقيقة فاندفع ما يتوهم من ان هذا في
 مخالف لما تقر عندهم من ان مأخذ الجنس والفصل هو المادة والصورة وان مأخذها
 من الاجزاء الخارجية فاما **قوله** فالتركيب الذهني لا دفعه في مقدمه هو ان حاصل
 هذا التحقيق اثبات المنافاة بين تركيب الشيء من الاجزاء الذهنية التي هي الجنس والفصل
 واسن تركيبه من الاجزاء الخارجية يعني لا يجتمعان في شيء على ما اشار اليه الشارح بقوله

يدعى ما حقيقته من التناهي بين المركبين أنه هو خلاف ما قلناه عند المحققين من القول بالتناهي
 بين المركبين على ما بين في مقام حال المركبين ويسمى هذا القول بالثواب وحاصل الذي
 أن ما سمى بالمركب الخارجى هو على قسمين أحدهما يكون مركبه بحسب حقيقة بان يكون اجزاء
 في مرتبة الوجود والاخرها يكون مركبه بالمعنى الأول وله اجزاء بالعدل على سبيل الحقيقة بل
 اجزاء تحليلية بغير حيز بينهما في الملاحظة التفصيلية لكن في مرتبة التحليل لما كان معتبرة
 ملحوظة بشرط لا شيء يقال في اجزاء خارجة متباينة بها في عدم صحة التماثل وكذا يقال للمركب
 منهم ما مركب خارجي للمتشابهة المذكورة في شأن المنافع يراد بالمركب الخارجى وهو بحسب
 الحقيقة وفي بيان التلازم ما هو بحسب المساحة فلا تخالف **قوله** ونقض صفة الواجب
 حاصله أن هذا الدليل الذي ورد في بيان اختلاف المصدق في الجنس الفصل هو استحالته ان يكون
 الشيء الواحد مصداقا لثلاثة متخالفات وهو مبطل لا يتراعى ما وهذا جار مجرى مقدماته في صفات
 الواجب لأن ذاته تعالى اوجدها مصداقا لصفات المتغايرة ومبطل الافتراض بما قد دللنا على ذلك
 الدليل متخالف عنه في هذا الموضع وهو يدل على أن هذا الدليل ليس بجميع مقدماته حينئذ **قوله**
 أقول وجود المعنى المتسلسل أنه جواب عن هذا النقص بتعيين الدليل بأن المراد بالصورة المتخالفات
 لا يستحال أن تكون حيثة الواحدة مبطل الافتراض صور متخالفات ومصدقات لها بالعموم
 والخصوص لا مطلق المعاتزة ولا شك أن ما هو مصداق لها ليس هو بعينه مصداق لها
 ضرورة أن الخصائص مغيرة في مصداق الخاصر ملغاة في مصداق العام فإذا كان
 نفس الذات كما إذا كان من الجوهريات فلا بد ان يكون في معنى الذات أن يراد بها مطابقا
 ومصدقان محملها وإنما الواجب بالذات تعالى شأنه لما كان هو اصل الموحول وجود
 بذاته بل هو عين الوجود انما يثبت له ويعبر عنه بتأكد الوجود وهو المعنى بكونه واجبا بالذات
 أو لا يتصور فيه عدم ولا يحمل فيه سلب الله من فكما هو كمال الوجود فهم مدح في حيثية
 وجوب الوجود **قوله** لا بد من أن يكون ذلك الذات **قوله** واجبه بالذات فلا

٣٠٣

كمفهوم الجسم وهو كجوه والقطار الثلاثة في النوع كالجسام اذا اخذت من سلاحي حيث لو لم يعتد بهم شيء من
الظواهر النوعية كما لا بد والناحية او اعتبارها يصدر عينا ذلك المفهوم كالجسم كان في نفسه متعلقا في تلك
النوع وموجود بوجود منفرد عن وجودات الظواهر النوعية اذ التركيب بينه وبين الظواهر النوعية انضمام
بالحقيقة لكل العقل اذ اخذ بذلك الاعتبار يصير مما بالنسبة الى تلك الصور والركبات التي هي
ومن تلك الصور لا يسهل الاعتبار محتملا لكل واحد من تلك الحقائق المركبة ولا تعين فيه احد
الذي يجعل احد تلك الحقائق المركبة التي تحتها فاذ لم يكن العقل ذلك الاعتبار فهو نفسه حقيقة تامة فمن
عن التركيب عن الجزء الاخير في الماهية والوجود فعدم هذه الاكساء له والمفهوم يتجده عن المعنى النسبية ولهذا
قيل ان تحصيل المعنى الجنسي عسير فلي اذ جعل الغير المتحد مع شيء متى ما في نفس الامر مشكل ولهذا
انكر كثير من المحققين عن الجنس في تلك المركبات فان الجسم في انواع الاجسام ماهية تامة متصلة في تارة
الوجود فثمينهم اليهم صورة نوعية ممتازة عن في الماهية والوجود فصارت مجموع المركب منها حقيقة
اخرى ولذا امكن له ان ينتقل من الحيوانية الى النباتية والحيوانية بان يكون الجسم موجودا في الخارج
بما قام ثم يخل في ما منته صورة نوعية نباتية باسعدادهم اي يفسر ان الجسم الموجود بذاته وكذا يفسر
وانسانا بخلاف الجنس البشري الخارجية كاللون مثلا فان في نفسه تفرقة تامة بينه وبين غيره بل في النوع
في الخارج مالم يصلح له نوع من تحت كالثوب واللباس مثلا بانضمام اليه كالبياض البصر والفرق
مثلا والتميز فيه ان ذلك الجنس وفصله والنوع المركب منها حقيقة واحدة مجمعة لم يجعل واحد
منها ما النوع المركب منها كمالا متحدة في الجملة وفروعا فاطلاق الجزء والكل ههنا على سبيل
المساحبة وهو في نفسه شيء واحد لا تعدد فيه ولا كثرة الا انه قابل لان يتحلل العقل لا ذين في
الامرين ويتزعمهما عند وبهذا التحقيق ظهر لك ان الاجزاء المحيوية التي هي الجنس والفصل لا
لا جزئ الخارجية وبالعكس يلزم شيء من المحال كما نرى في سيرة وحكم والمناقات بينهم
هذه غايه توضيح هذا المقام قال فيها ومن الافاضل من يقول ينبغي التركيب
العقل في البسائط الخارجية لا يعني لا يقول بالجنس والفضل فيها يحسب الحقيقة

الحقيقة بالمسامحة اقامة للعرضيات مقام الذاتيات ومبنى هذا القول على عدم الفرق بين التغيير
 للبيسط احدهما كما لا يكون له جزء اصلا ولا بالفعل ولا بالقوة بان لا يكون قابلا
 للتحليل ولا يكون في ذاته و بنفس ماهية صالحة لان ينتزع منه العقل صوراً مختلفة
 بالعموم والخصوص كالاجناس العالية والفصول مظم والثاني كما لا يكون فيه
 اجزاء بالفعل لكن العقل ينتزع من ذاته وماهية من حيث هي صوراً مختلفة
 بالوجه المذكور وتظير الاول في المحسوسات الجوهر الفرد وتظير الثاني في الجسم ^{اي معقول الاول للبيسط} على ما ذهب
 الحكماء فالارجاع المذكور انما هو في المعنى الاول دون الثاني كما خضع المحققون
قال في نظر وجه النظرة العموم والخصوص فيهما يجب ان يكون
 بحسب الحقيقة والواقع اذا محسوس انما يقال في اصطلاحهم على ما يكون تمام ماهية مشتركة
 بين النوعين واكثر والفصل بخلاف ذلك كما بين في موضعه ولا مدخل للعلم
 بالعموم والخصوص في كون المفهوم جنساً او فصلاً للماهية وان اصطلاح في معنيهما على
 غير ما به اصطلاح القوم فانه ان يصطلح على ما يشاء **قال فيها** واستدل على مطلوبه انه يمكن
 ان يرجع قول هذا البعض الى مذهب الجمهور ويراد بالبيسط الخارج حتى ما لا يكون للجزء
 خارجية اصلا لا بحسب الحقيقة ولا بالمسامحة التي هي بحسب تحليل العقل اذ يطاق
 عليها اجزاء خارجية ايضا كما يطلق على المركب منهما مركب خارجي كما مر بتحقيقه
 مراراً وقررنا استدلاله هكذا ان اللون وقابض البصر ان كان مصداقاً لهما نفس خصوصية
 الشواد فلا فرق بينهما بحسب المصداق وهو محال فلا بد ان يكون في سنخ ماهية امران
 يطابقان لهما ويكونان مصداقاً لهما وبعده ان لا متراعما فيكون الشواد مركباً خارجي
 اي مركب من الاجزاء التي يقال لها اجزاء خارجية اذا اخذت بشرط لا شيء كما في اول
 مرتبة التحليل ثم اذا اخذت بشرط شيء يقال لها اجزاء ذهنية فهو مركب ذهني وخارجي
 باعتبارين فانه نعم عنه جواب الشارح لكن يأتي عنه ما ذكر في جواب الترتيب الى هذا كله

اشار بقوله فتفكر تفكرا صادقا فتأمل **قال فيها** ان المحققين صرحوا بآدم ما يتبعهم
 من تخصيص التركيب العقلي بالصورة الجسمانية من قول الشارح وبمعنى الامتداد الجوهري
 الا ان نسبتهم الى الجسم في كون كل منهما مقوما لما هيته على الشواذ اذ بيان التركيب العقلي في
 احدهما دون الاخر يوجب التخصيص وحاصل الدفع ان الهيولى مركبة من الجنس الذي
 هو معنى الجوهري الفصل الذي هو مبدء كمال استعداد والتخصيص في الذكر لا يجب التخصيص
 في الواقع وجهه انها يشارك الجسم الذي هو محل النزاع في الاسم والافكار فلهما مركب
 منهما **قال** وتحقيق المقام ان المعاني اذ تأنيد وتفصيل الجواب السابق عن استدلال
 الشيد على نفي التركيب العقلي في المركبات الخارجية التي اجزاؤها متماثلة بحسب الجمل
 و... فروعها وحاصلها ايضا بيان الفرق بين الجنس والفصل في البسائط الخارجية التي
 لها اجزاء في ستم ماهياتها بحيث يحلل العقل وينبذ ما في المركبات الخارجية لكن فينبوع
 تفصيل زرايد على ما قال في الحاشية السابقة وخلاصة علمنا ان هناك عليا بقاها هو ان الماهيات
 الحقيقية على ثلاثة اقسام..... اجدها ما تكون بسيطة حقيقية بان لا يكون فيها اجزاء
 وكثرة بالفعل بحسب الحقيقة ولذا القوة بحسب الجواز بان تكون هي بنفسها من حيث هي
 بان يقطع النظر الى اخرج عنها حتى عن الوجود والعدم قابلية لان ينبوع عنها العقل ان
 مختلفين بالعموم والخصوص وتظيرها في المحسوسات النقطة والجوهر المفرد وتحقيق هذا
 القسم في الماهية الممكن مشترك فيه او تدبرها في المجلولات العشرة كما سيأتي في بيان النسبة
 بين النوع الحقيقي والاضافي والثاني ما لا تكون فيها كثرة بالفعل لاني الذهن ولا في الخارج
 لكنها قابلة لان يتخلل العقل الى امرين مذكورين وتظيرها في المحسوسات الجسم على مذهب
 ابي كمال ويحقق الجنس والفصل في هذا القسم مما اتفقت عليه كلمة المحققين اذا
 هذين الامرين اذا اخذنا بشرط شئ صار جنسا وفصلا كما فصلنا مرة بعد اخرى
 وما اتفقت على فیهما فيه كلمة الكل هو القسم الاول والثالث ما تكون فيه كثرة بالفعل

بما الفعل بان يتركب من امرين متغايرين في الماهية والوجود كالجسم المركب من الهيولى والملكوة
 فليس خلافاً فالجسم هو على تحققها فيه والمحققون على نفيها فيه اذ هم قائلون باتحادها في
 الجعل وفروعها كما بينه الشارح من ان ذلك تحقق في سبيلين الحقيقة لشيء واحد وهو
 والجواب من قبيل الجسم منع الماهية على تقدير ومنع بطلان الثاني على تقدير ما ذكرنا
 سابقاً اذا لم ينسج الفصل في هذا القسم من الماهية ما خزان من المعاني المحصلة الكاملة في نفسها
 المتأثرة بعضها عن بعض في الماهية والوجود كواحد منها متعين في حذاتها لكن لما تتركب فيها
 ماهية اخرى تتركب بحيث يابى يكون للمركب وجود في نفسه غير موجودات الافراد فلا تأثير غير مجموع
 اثر الاجزاء وحده كك ج عرض للبعض مشترك بين انواع ذلك المركب ابهام وجنسية بالقياس
 الى تلك الانواع والى المعاملة المختصة بها ولها الفصلية بالقياس اليهما اذ الخدم لا تفسر شي لان
 كل واحد من تلك المقومات بهذا الاعتبار لا ياتي عن الحمل على المركب ناوياً في عت على اذخر كالجسم
 الطوري النوعية فان انواعه يتركب منها تركيباً حقيقياً وأما البسائط الخاجرة التي
 يظهر اجزائها في ظرف الخلط والتعريف فيقتضى التركيب في تلك الملاحظة التي هي ايضا من انحاء
 نفس الامور منشأ قابلية تلك الماهية للتحليل العقل فكل واحد من تلك الاجزاء ليس نفس
 مفهومه منطبقه على حقيقة تامة الا ان النظم اليه الاخر كالهيو والمصوره انواع الاعراض
 كالسواد مثلاً فان اللون وقابض المبطلين هما من الاجزاء التحليلية له لا ينطبق كل واحد
 منهما على حقيقة تامة اذ الحقائق التامة فهنا ليست كالاتي كاللون كالأسترا والبياض وغير ذلك
 من انواع اللون فان اللون متحقق في كل واحد منها مخصص في حقيقة وليس للون وحد كونه
 تلك الخصوية وحدها تمام الحقيقة لو احدها فكل واحد منهما ناقص في ذاته ^{الشيء}

تمت الكتاب بمعونة اليك الوهاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي ليس لعباده العاصي النجاة الى افاضة رحمة الموسوم باسم حبيب الله
اختتام ما صنفه بحر الذاخر للمحقولات والمنقولات الحبر المصده لعيون القیوض
والحسنات مولانا والذامن الحاشية الدقيقة الصريحة على شرح السام للقا
محمد مبارك بعد ما بالغت في تصحيحها وتنقيحها وتحشيبها على قدر الطاقة البشرية
والصلوة والسلام على رسوله محمد المصطفى به الدجى قاب قوسين او ادنى وآله
ائمة الهدى واصحاب النقي الله امتنا وسائر اهل الايمان على حبهم واحشرونا
في مودتهم بحق نبينا صلى الله عليه وعلى سائر الانبياء وسلم امين ^{الذين}

بَحَاءُ مَنْظُومَاتُ تَالِيفِ مَوْلَى حَبِيبِ اللَّهِ ابِ مَحَبَّةٍ

توانا سی دِه هَر تَا تَوَانَا	بفضل عیش آن تیوم دانا
بمنطق کرد منطق را محلی	نخست اندر فنون علم اعلی
به بخشایند زین علم صغیت	طریق عقل را نور هدایت
که سزگنت کنت آروشد اظهار	چنان معقول را اقتضو و اما
بجزی کا زجه ان وجان رسند	زدوقش عالمان مخمور و مستند
قبول سلطنت اندر قبولش	ریاست در جبر ان تجسد جعوش
براه معرفت آگاهى آرد	نه تنها اهل خود و شاهى آرد
بقاضی شرح سلم داد و تو	پس آنکه در کتبهايش مدق

چنانکه مقصود شد در علم نیز
 نزا کتهای وی مقبول و رنگین
 عبارتش پر از رمز و بلاغت
 باین نسبت ز علام تواریخ
 ز فیضش علم در عالم علم زد
 تبرکستان و ایران و خراسان
 فن میزان که سالار فنون است
 طبیعت داشت در هر علم لقتاد
 نه اندر یک کمال علم کامل
 به تقوا و ریاضت جان نشان بود
 ز لفظ سورة مزمل به ترتیب
 به پیش اسم پاک جبرید کور
 به باعث آنکه اندر خطبه گفته است
 چو قاضی شرح سلم شد محل
 همه علام افاق زمان را
 چو تدقیقات این حاشیه دیدند
 خایر زمان از بهند و افغان
 میان اذکیاء فن میزان
 چو دایلا باین حاشیه افزود
 لطیفانده در گاه بار
 به مزم آورد تا حاشیه مسطور

که غیر از وی نبیند چشم دوران
 لطافتهاش شیرین تر شبن
 اشارات از اشاراتش بجمالت
 پسندید از همه فیاض در سیر
 شعاعش مع معقولش چه دم زد
 ز معقولات او باریده باران
 زمینش جایجا او را عیون است
 ولی در فن برهان بودش اشهر
 کمال هر کمالش بود حاصل
 با خلاق کریمانه نشان بود
 مضاف الیه جداگیری به کتب
 چو خورشید جهان تاب است شهر
 حواشی بر رخ قاضی نوشت
 باین حاشیه ذات معلی
 ورود از آفرین و روزبان
 جل معضلاتش در رسیدند
 پسندیدش از دل فوق از جان
 خصوصاً شرح سلم دان و خوانان
 که یک نسخه صحیح واضح نمیبود
 حبیب الله ابن این محش
 پس از تصحیح تام از فکر محصور

دانشی در کتب کهنه انداخته است در طالع النور است
 کمدون اجازت احقر بنویسد نقد چاپ کردن یا چاپ کند
 این تاریخ و شهر را اقامه حاجی محمد امیر

مهر ماه
 ۲۱۰

بنکات و حواشی و ضمایر
 بشرپش و آن حاجی الحج
 بسوق قصه خوانی رونق افزا
 مکاتش مرجع علمائی دوران
 چو شمع افروخته در جمع کمار
 زیارت کرده روضه مصطفی را پند
 محمد اول و آخر امیر است
 چو این حاجی ممدوخ و مستم
 بعض القاس الماسن و است
 شروع آمد بحسب خواهش او
 معاذ الله عجب مطبوع گردید
 بحسن جان فشانی این کتابی
 بخا خوشنما چون پیر تا و وس
 مقامش کابل تسلش سعید است
 بیانش نو که در فرخنده تاریخ
 چو تاریخ تمامش سال بنه و
 هم از ماه جمادی اول آمد

لمع سازد این رازین جواهر
 مرید صاحب سید و مرقع
 مقام ایل علم و ایل تقوی است
 زبانش مدور و قصبه سیر و قاف
 همین حاجی چو و نیک کردار
 شرافت یاب آن مرده صفار
 باین ترکیب نام او شهیر است
 خبر کردید زان عسرم معق
 اسلح غدر و فعلیستد افراشت
 عرق کردیم اندر کوشش او
 ریخ زیبای نموده پره درید
 گرفته از حواشی آب و تاب
 ز کک کاتب دانائی محسوب
 که نامش سید عبد الحمید است
 بشد مطبوع این حاشیه سیر
 هزار و دویست و پنج و بود
 بروز سینر دهم رز و جمعه

اشتهار واجب الاظهار

بر عارفان شریعت احمدی و مبره وال طریق محمد واضح و لایح باد که این کتاب مسمی فی شرح است
 اینده خلک اساطیر و سبک و رکن بازار خفته خانه از نزد بهر این بخش بر حرم و معفو که مسمی مولوی صلیب

استشهار واجب الاظهر

بر سالکان طریقی تشرع و تدین در هر دو ان سبیل توابع و تئیم و صاحبان
مطالع نزدیک و دور و تاجران طالبان منافع و باشعور و واضح و ملایح باد که درین زمان
فیض توأمان و آوان میمنت اقرار کتاب لاجواب و ملیح المعروف بجا شسته
الصریح محشیه بجواشیه جدیده و نکات غریبه بسعی این متولف حاشیه مذکور
در مطبع مرتضوی دہلی بفرمایش بنده پر تقصیر خادم صغیر و کبیر حاجی محمد امیر بصرف
زیر کثیر و سعی و فیر مطبوع گردیده و چونکه حق الثانی و تحت این کتاب
بمن بنده پر قصور بعضی از رسم فوریه شده و بموجب دفعه هفتم
قانون بستم ۱۸۷۷ م داخل بصره رجسٹری گورنمنٹ
گردیده لهذا در خدمت اجاب اولی الالباب التماس است که کسی از صاحبان
مطالع بلا اجازت این عجر بنیال قصد طبع نمودن کتاب مذکور نفرمایند
تا بجای نفع نقصان نیابند بلکه هر قدر کتب که بکار باشند از دکان خاص
و جانی واقع بازار قحطه خوانی شهر لپا و ربار سال قیمت طلب دارند و مصرع
بر رسولان بلاغ باشند و بس

۱۱۳

الراقم حاجی محمد امیر

